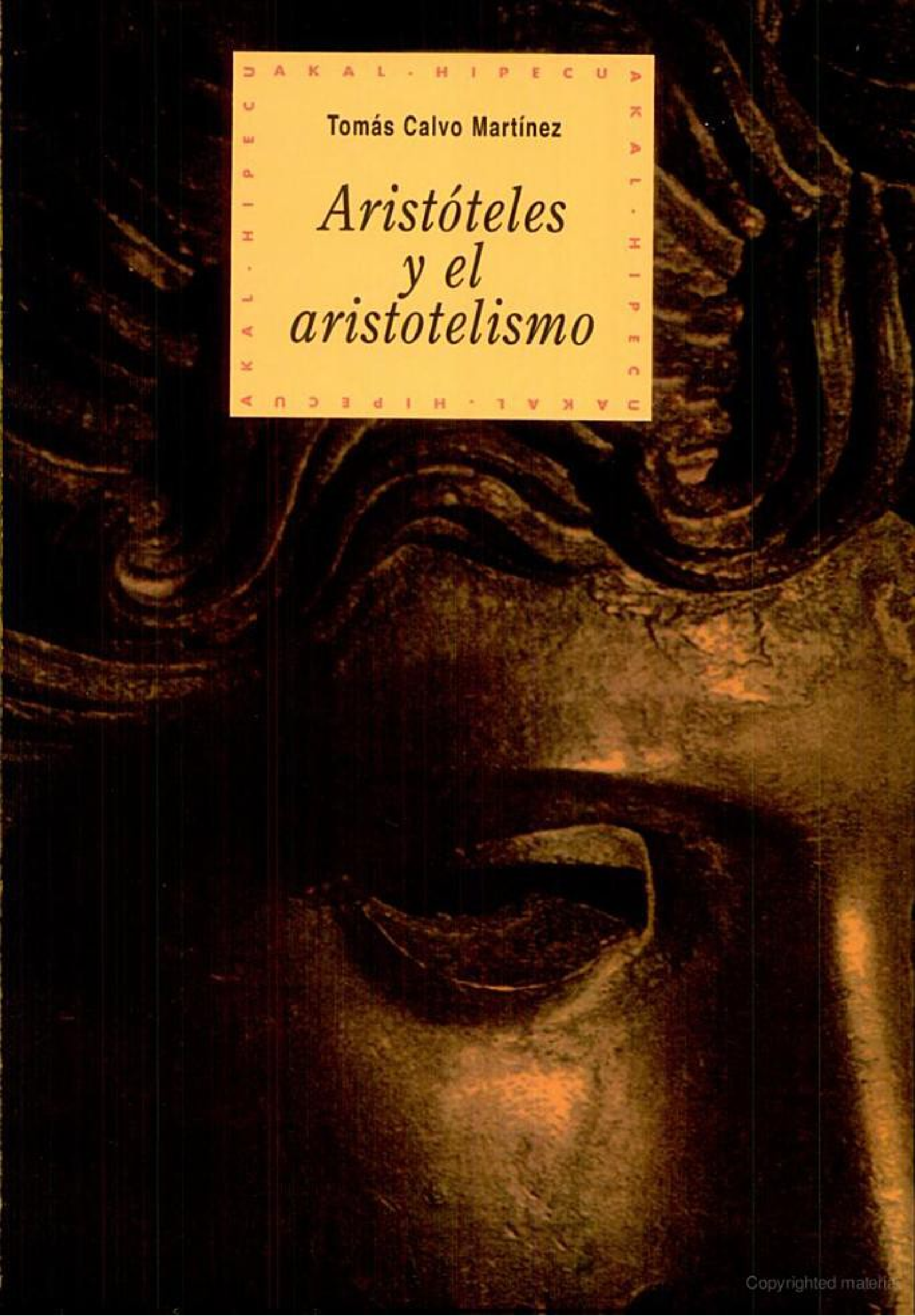

AKAL · HIPECU
Tomás Calvo Martínez
Aristóteles
y el
aristotelismo
Copyrighted material

- 11 -

AKAL · HIPECU

HISTORIA DEL PENSAMIENTO Y LA CULTURA

Director de la colección
Félix Duque
Diseño de cubierta
Sergio Ramírez

Sector Foresta, 1
28760 - Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-0628-2
Depósito legal: M-15.401-2008

Impreso en Lavel, S. A.
Humanes (Madrid)

Tomás Calvo Martínez

Aristóteles y el aristotelismo



a Néstor, siempre más allá
y más acá de todo lo que hago
y escribo

I

Entre Macedonia y Atenas: Una vida, una obra

I

En el año 367/6 a.C. llegaba a Atenas un joven forastero de diecisiete años llamado Aristóteles. Venía de Estagira, ciudad jonia situada lejos, al Norte, en la península calcídica, a escasa distancia de Macedonia.

La Atenas a la que acudía Aristóteles, allá por los años sesenta del s.IV a.C., era una ciudad importante y esplendorosa, sin duda, aunque los tiempos de su supremacía militar y política habían pasado ya para nunca más volver. La hegemonía político-militar de los atenienses había tenido lugar durante el siglo anterior, s. V a.C. Este siglo había asistido a importantes y asombrosos acontecimientos. Se abrió con la victoria griega sobre los persas. A esta victoria siguió la fundación de la Liga de Delos, liderada por Atenas, confederación que vendría a transformarse en el Imperio de los Atenienses. Fueron los tiempos del desarrollo definitivo de la democracia, del liderazgo de Pericles, de la construcción del Partenón. Después vendría la larga y sangrienta guerra con Esparta que se prolongó durante el último tercio del siglo. Atenas fue finalmente derrotada (404 a.C.), y si bien poco después recuperó sus instituciones democráticas cuando terminaba el siglo (401 a.C.), su supremacía política y su poderío militar resultaron definitivamente perdidos.

En el s.IV a.C., cuando Aristóteles llega a Atenas como estudiante, esta ciudad conservaba aún la supremacía cultural –artística, filosófica, científica y educativa– entre las ciudades griegas. Era la capital cultural del mundo helénico. En ella funcionaban ya dos importantes centros educativos que habían abierto sus puertas veinte años atrás: la Escuela fundada por Isócrates (390 a.C.) y la Academia de Platón (386 a.C.). Eran dos escuelas rivales, dos centros de enseñanza superior cuya finalidad fundamental era la formación de futuros políticos, de futuros «hombres de estado». La educación que impartían tenía, sin embargo, orientaciones marcadamente distintas: en la Escuela de Isócrates se concedía una atención preferente a la ense-

ñanza de la Retórica, mientras que en la Academia de Platón los estudios se orientaban a la Filosofía. Aristóteles ingresó como estudiante en esta última, en la Academia de Platón.

Nacido en el año 384 a.C., Aristóteles era hijo de Nicómaco, amigo y médico de Amintas, rey de la aún poco importante Macedonia. Es de suponer, aunque carecemos de datos expresos al respecto, que Nicómaco llevaría consigo a su hijo Aristóteles a Pella, a la corte de Macedonia donde éste pasaría parte de su infancia y de su primera juventud. Y es de suponer igualmente que durante estos años Aristóteles entablaría conocimiento y amistad con Filipo, hijo de Amintas y futuro rey de Macedonia. Filipo y Aristóteles eran dos muchachos de la misma edad.

El oficio de su padre, médico, debió influir en alguna medida en los intereses intelectuales de Aristóteles, en su constante inclinación a la observación de la naturaleza, en su atención a los procesos biológicos, en su afán por conocer y clasificar más y más especies vegetales y animales. Todo esto pudo aprenderlo de su padre que, por lo demás, moriría muy pronto. Muerto el padre, se hizo cargo de Aristóteles un pariente llamado Próxeno. Este fue quien lo envió a Atenas, a estudir en la Academia de Platón.

En la Academia de Platón permaneció Aristóteles durante veinte años, de los diecisiete a los treinta y siete (367-47 a.C.). Comenzó como estudiante y llegó a impartir clases en ella. Durante su larga estancia en la Academia tuvo ocasión de participar en el ejercicio vivo de la filosofía, en largas e intensas discusiones sobre la ciencia, sobre matemáticas y astronomía, sobre las Ideas y la dialéctica, sobre retórica, ética y política. Pudo discutir las teorías platónicas –y los problemas que éstas suscitaban– con el mismo Platón, y también con los discípulos más cualificados de éste, como Jenócrates y Espeusipo. Al final de este período pertenecen algunas obras (perdidas) de Aristóteles escritas en forma de diálogo, al estilo platónico. Y en esta época se desarrollaron ya, sin duda, algunas discrepancias filosóficas serias respecto del pensamiento de su maestro.

Tras veinte años de permanencia ininterrumpida en ella, decíamos, Aristóteles dejó la Academia y marchó de Atenas el año 347 a.C. Acababa de morir Platón. Mucho se ha especulado acerca de los motivos de esta marcha de Aristóteles. Con frecuencia se ha relacionado ésta con las circunstancias de la elección del sucesor de Platón al frente de la Academia. Tres eran los candidatos al cargo: los citados Espeusipo y Jenócrates y el propio Aristóteles. Espeusipo, sobrino de Platón, resultó finalmente elegido. Hay quienes han supuesto que Aristóteles no fue elegido Director de la Academia a causa de sus conocidas discrepancias con el maestro y que esta postergación fue el motivo que lo impulsó a marcharse. Semejante hipótesis no me parece verosímil: en la Academia no se exigía acatamiento o fidelidad doctrinal, como demuestran las posiciones filosóficas del propio Espeusipo que se oponía también abiertamente a ciertos aspectos esenciales del pensamiento platónico, como la teoría de las Ideas. Más probable parece que la marcha de Aristóteles estuviera relacionada con los acontecimientos políticos de la época, con el enfrentamiento entre Atenas y Macedonia que había comenzado doce años atrás, con Filipo ya en el trono de Macedonia. El año 348 a.C., es decir, un año antes de la muerte de Platón y de la consiguiente marcha de Aristóteles, Filipo había saqueado la ciudad de Olinto, al norte de Potidea, en la península calcídica. La reacción antimacedonia de los atenienses pudo aconsejar a Aristóteles alejarse de Atenas, dados sus viejos vínculos con Macedonia y con el propio Filipo.

Con su marcha de Atenas se abre un nuevo período en la vida de Aristóteles que se prolongará durante los doce años siguientes, de sus treinta y siete a sus cuarenta y nueve años de edad (347-35 a.C.). Con algunos colegas de la Academia (Jenócrates y Teofrasto entre ellos), se dirige en primer lugar a Assos, ciudad de la costa oriental del mediterráneo, frente a la isla de Lesbos. Allí reside durante tres años acogido amistosamente por el tirano Hermias con cuya hija adoptiva, Pitias, contrajo matrimonio. De ésta tuvo una hija, de nombre también Pitias como su madre. (Su otro hijo, Nicómaco, el que daría nombre al más importante tratado ético de Aristóteles, no nacería de Pitias, sino de Herpilis, la compañera inseparable de Aristóteles tras la muerte de aquélla). Poco más sabemos de la estancia de Aristóteles en Assos, excepto que allí realizó una intensa labor investigadora y docente. De Assos pasó a Mitilene, en la cercana isla de Lesbos, donde permaneció hasta que en el año 343 a.C. fue invitado por Filipo para que se hiciera cargo de la educación de su hijo Alejandro que por entonces era un muchacho de apenas trece años de edad. De la relación de Aristóteles con Alejandro, el futuro gran conquistador y creador de un vastísimo imperio, de las enseñanzas que aquél procuró transmitir a éste, apenas sabemos nada concretamente. A la luz de los acontecimientos posteriores podemos suponer, sin embargo, que Alejandro no debió hacer demasiado caso a las ideas de su maestro, al menos en lo que se refiere a las teorías políticas. La teoría política de Aristóteles continuaba aferrada a la ciudad-estado tradicional como institución política fundamental y como punto esencial de referencia. Los proyectos y las realizaciones político-militares de Alejandro, por el contrario, se dirigieron a la formación de un vasto imperio panhelénico dentro del cual aquellas pequeñas ciudades-estado perderían definitivamente su significación y protagonismo políticos.

Pero volvamos unos años atrás. El año 335 a.C. (es decir, cuando contaba cuarenta y nueve de edad), Aristóteles regresa a Atenas, esta vez con la intención de establecerse allí definitivamente. En Atenas funda Aristóteles un nuevo centro de investigación y docencia, el Liceo. Al frente de éste pasaría Aristóteles los siguientes doce años de su vida enseñando, escribiendo y dirigiendo grandes y ambiciosos planes de investigación.

El año 323 a.C. fue un año memorable en la historia de los atenienses y del mundo helénico: en él morían Alejandro Magno y Demóstenes, el máximo incitador de los atenienses contra el macedonio. Fue, además, un año especialmente amargo para Aristóteles. A la muerte de Alejandro se reavivó entre los atenienses el odio a Macedonia y Aristóteles hubo de marchar de Atenas por segunda vez, en esta ocasión para no regresar nunca más. Contaba ya sesenta y un años de edad y es de suponer que se sentiría cansado. Buscó refugio en Calcis, en la isla de Eubea de donde procedía su madre. Allí moriría un año después, a los sesenta y dos, tras dejar un testamento con minuciosas instrucciones de carácter religioso, económico y familiar, entre ellas, que los restos de su esposa Pitias fueran traídos y sepultados junto a los suyos.

La vida de Aristóteles no fue una vida de aventuras. Podría pensarse, incluso, que careció de estímulos fuertes y de emociones intensas. **Fue la vida de un hombre profundamente apasionado por el saber**. Tuvo, además, el privilegio impagable de conocer y tratar estrechamente a los dos hombres más grandes, seguramente, de su siglo: fue discípulo de Platón y preceptor de Alejandro el Grande. Y de las dos veces en que hubo de abandonar Atenas, en la primera de ellas lo hizo, como señalábamos, tras la muerte de su maestro y en la segunda hubo de hacerlo tras la muerte de su discípulo.

II

La ingente producción filosófica de Aristóteles suele clasificarse en tres grandes grupos o apartados de naturaleza diversa: (A) más de una veintena de **escritos de divulgación** publicados por el propio Aristóteles, (B) un voluminoso grupo de **tratados** de carácter científico y filosófico que, en su conjunto, se denominan **corpus aristotelicum** o, simplemente, **corpus** y (C) una serie de **grandes colecciones** y proyectos de investigación dirigidos o inspirados por Aristóteles y realizados con la colaboración –o con la autoría exclusiva– de estudiosos cualificados pertenecientes al Liceo.

Escritos de divulgación

Los «escritos de divulgación» de que tenemos noticia pertenecen al primer período de la producción filosófico-literaria de Aristóteles. Por desgracia, ninguno de ellos se ha conservado íntegramente. En realidad, solamente poseemos sus títulos juntamente con algunas referencias a su contenido procedentes de autores griegos y latinos. Todos estos materiales (juntamente con otros relativos a otras obras perdidas de Aristóteles) han sido recopilados y editados en sucesivas ocasiones bajo el título genérico de *Fragmentos de Aristóteles.*

La mayoría de estas obras de juventud fueron escritas por Aristóteles durante los últimos años de su permanencia en la Academia. **Se trata de obras de inspiración profundamente platónica en su forma y en su contenido**. En cuanto a lo primero, sabemos (o podemos conjeturar muy razonablemente) que estaban escritas en forma de diálogo, siguiendo el género literario cultivado por su maestro. Por lo que se refiere a su contenido, en ellas se mantenían las posiciones filosóficas fundamentales del platonismo. Especialmente significativas al respecto son dos de estas obras, el *Eudemo* (*Acerca del alma*) y el *Protréptico.*

El tema central del diálogo *Eudemo* era la inmortalidad del alma. En él seguía Aristóteles muy de cerca la doctrina y las argumentaciones del *Fedón* platónico defendiendo la sustancialidad y la inmortalidad del alma frente a quienes pretendían reducirla a una mera armonía o equilibrio del cuerpo. También defendía Aristóteles la doctrina platónica de la **anámnesis** o reminiscencia y con ella, la existencia de las Ideas o Formas transcendentes: «el divino Aristóteles expone también la causa por la cual el alma, cuando viene acá desde allí, olvida lo que allí ha contemplado, mientras que cuando va de aquí allá no se olvida de lo que ha experimentado aquí» (fg. 5 de Walzer). A pesar de las reticencias de algunos, creemos que este testimonio de Proclo ha de interpretarse como referencia a la contemplación de las Ideas por el alma en su estado de separación del cuerpo.

El *Eudemo* es, pues, un diálogo íntegra y fielmente platónico. Platónico es también, en lo sustancial, el *Protréptico* cuyo contenido ha sido objeto de reconstrucción a partir de la obra de Jámblico del mismo título. El *Protréptico* es una invitación, una incitación a la filosofía, a la búsqueda del saber, del conocimiento. La concepción del saber es uno de los temas importantes en que el Aristóteles maduro se alejará radicalmente de su maestro. Platón no establecía distinción esencial alguna entre el saber

teórico (científico) y el saber práctico (político, moral): en último término, ambos remiten al conocimiento del Bien y de él dependen, y de ahí que en la utopía platónica el sabio sea, a la vez, el gobernante ideal. Aristóteles se opondrá a esta «confusión» de ambas formas de saber reclamando para cada uno de ellos un ámbito y un estatuto específicos. Sin embargo, este distanciamiento respecto del platonismo no ha tenido lugar aún en el *Protréptico,* obra en que la sabiduría (*phrónesis*) se concibe platónicamente como un saber exacto que es, a la vez, teórico y práctico: «este saber es ciertamente teórico, pero nos capacita para ordenarlo todo de acuerdo con él» (fg.13 de Walzer).

Entre las obras de divulgación conocemos dos escritos en los cuales Aristóteles se muestra ya sustancialmente alejado del platonismo. Son los escritos *Acerca de las Ideas* y *Acerca de la Filosofía* que contienen ya una crítica abierta a la doctrina platónica de las Ideas subsistentes. Ambos son, sin duda, posteriores al *Eudemo* y al *Protréptico,* y comúnmente se supone que fueron escritos poco después de que Aristóteles abandonara la Academia.

El diálogo *Acerca de la filosofía* contenía ciertamente mucho más que una crítica del platonismo. Constaba de tres partes o libros. En el primero de ellos Aristóteles ofrecía una historia de las doctrinas filosóficas, para continuar en el libro segundo con una crítica de las Ideas platónicas (todo ello al modo en que lo hará en el libro primero de la *Metafísica*). Finalmente, en el libro tercero Aristóteles avanzaba sus propias posiciones filosóficas del momento. Entre éstas, merece destacarse su afirmación de **la eternidad del mundo,** tesis perfectamente coherente con el rechazo de las Ideas como paradigma y del Demiurgo, por tanto, como hacedor del mundo a imagen de ellas. (Por el propio Aristóteles sabemos que en la Academia se discutía apasionadamente acerca del *Timeo.* Y sabemos que Aristóteles interpretaba de modo literal el relato platónico del origen del universo y que lo rechazaba totalmente por considerar que la hipótesis misma de una cosmogénesis es incompatible con la eternidad del mundo: cf. *De Caelo* I,10). A pesar del rechazo de las Ideas y de la afirmación de la eternidad del mundo Aristóteles seguía manteniendo, sin embargo, otros aspectos importantes del platonismo en este diálogo.

Los tratados

En la Antigüedad, digamos que hasta nuestra era, Aristóteles era conocido fundamentalmente a través de los escritos (luego perdidos) de que nos hemos ocupado en el apartado anterior. Los tratados que, en su conjunto, forman el **corpus aristotelicum** eran prácticamente desconocidos hasta que a finales del s.I a.C. fueron editados por el peripatético Andrónico de Rodas. A partir de entonces el *corpus* se convirtió en la fuente definitiva para el conocimiento de la filosofía de Aristóteles y en el núcleo fundamental del aristotelismo.

¿Qué ocurrió con los tratados de Aristóteles para que se perdiera su rastro de modo casi total durante cerca de tres siglos? No lo sabemos con certeza, aunque Estrabón nos ha dejado un relato acerca de los avatares que siguieron tras la muerte de Aristóteles. Según este relato, Aristóteles dejó sus tratados a Teofrasto que, a su vez, se los dejó a Neleo. Este se los llevó a Escepsis (en el Asia Menor) donde permanecieron en poder de su familia hasta que finalmente los compró Apelicón de

Teos a comienzos del s.I a.C. Posteriormente se apoderó de ellos Sila llevándolos consigo a Roma donde fueron a parar a manos de Tiranión de Amisos y de Andrónico de Rodas. Esta es la historia que cuenta Estrabón y es posible que en ella haya algo de verdad. Lo cierto es que a partir de la edición de Andrónico los tratados estuvieron disponibles para fortuna de todos.

El abandono del «diálogo» y el recurso, en su lugar, al «tratado» no es un cambio de carácter meramente expositivo, literario o formal. Es un cambio de mayor calado que comporta importantes implicaciones epistemológicas. **El recurso al tratado expresa la voluntad de sistema**, voluntad de ordenación sistemática de las ciencias y, dentro de cada una de ellas, voluntad de tratamiento sistemático de las cuestiones correspondientes. Todo el *corpus aristotelicum* (en su conjunto, en cada grupo de tratados, en cada tratado particular) está presidido por una clara voluntad de sistema que no proviene de Andrónico, obviamente, sino del propio Aristóteles, y que facilitó a aquél su ordenación en sus líneas generales. De ahí que no resulte difícil clasificar los tratados agrupándolos de acuerdo con las ramas del saber de que se ocupan.

Tratados de lógica

Cinco son los tratados de lógica que, en su conjunto, recibirían el nombre de *Organon* (es decir, «instrumento»: la lógica se considera el instrumento del conocimiento). Objeto de la lógica es el razonamiento, sus elementos y sus formas. De acuerdo con el análisis aristotélico, y desde un punto de vista formal, los razonamientos se componen de enunciados o proposiciones y las proposiciones se componen de términos simples. En consonancia con este análisis, Aristóteles se ocupa de los términos en el breve tratado titulado *Categorías*, de las proposiciones en el tratado *Acerca de la Interpretación (De Interpretatione)* y, en fin, de la estructura formal del razonamiento o silogismo en los *Analíticos Primeros.*

Aristóteles no se detiene, por lo demás, en una consideración meramente formal del razonamiento, sino que presta también atención a sus posibles contenidos distinguiendo dos tipos de razonamiento, el **apodíctico** (demostrativo) que es característico de la ciencia y el **dialéctico** que no alcanza el rigor de la demostración, sino que se mueve en el ámbito de lo probable y verosímil. Del primero se ocupan los *Analíticos Posteriores*, del segundo se ocupan los *Tópicos.* Aún cabe citar las *Refutaciones Sofísticas* que, en realidad, no constituyen un tratado autónomo, sino el último libro de los *Tópicos.*

Tratados de física y de biología

Cuatro son los tratados aristotélicos dedicados al estudio de cuestiones físicas: la *Física* que consta de ocho libros (Aristóteles se refiere a los cuatro primeros denominándolos «Acerca del movimiento»), *Acerca del Cielo (De Caelo)* dedicado al estudio del movimiento local en el Universo (en cuatro libros), *Acerca de la generación y la corrupción (De Generatione et Corruptione)* en cuyos dos libros se estudian estos procesos naturales y la *Meteorología (Meteorologica)*, de autenticidad cuestionada, que se ocupa mayormente de los fenómenos atmosféricos.

Más abundantes son los escritos biológicos que, a su vez, suelen dividirse en dos grandes grupos, tratados mayores y tratados menores. El conjunto de estos últimos (hasta un total de quince) se conoce usualmente como *Parva Naturalia* («Naturales pequeños o menores»). Los tratados biológicos mayores son los siguientes: *Acerca del alma* (en tres libros), el más importante de todos, dedicado al estudio de la vida, en que se contiene la concepción aristotélica del alma; *Historia de los animales*, voluminosa colección de observaciones en diez libros; a éstos hay que añadir *Acerca de las partes de los animales* (en cuatro libros), *Acerca de la locomoción de los animales (De incessu animalium)*, *Acerca del movimiento de los animales* y *Acerca de la generación de los animales* cuyos cinco libros se dedican al estudio de la reproducción.

Metafísica, filosofía primera

Dada su naturaleza, la filosofía primera merece ser considerada en un apartado independiente y específico. Las investigaciones aristotélicas dedicadas a ella están recogidas en la obra denominada *Metafísica* que consta de catorce libros.

Etica y política

Tres son los grandes tratados de Aristótes dedicados a la moral: la *Etica a Eudemo*, la *Etica a Nicómaco* y la *Gran Etica (Magna Moralia)*, esta última de dudosa autenticidad. A ellas hay que añadir, en el campo de la filosofía práctica, la *Política*, obra compuesta de ocho libros cuyo orden relativo es objeto de controversia.

Entre las obras de Aristóteles dedicadas a temas políticos ha de citarse, en fin, la *Constitución de los Atenienses* que seguramente constituiría uno de los volúmenes (tal vez el primero) de una amplia colección de constituciones recopilada en el Liceo.

Teoría del arte

Bajo este título genérico suelen incluirse dos importantes obras de Aristóteles, la *Retórica* y la *Poética*. Esta última constaba de dos libros, de los cuales solamente conservamos el primero parcialmente. La *Retórica* (tres libros), por su parte, reviste un interés especial, dada su situación «fronteriza» entre la política, la teoría literaria y la teoría de la argumentación, perspectiva esta última desde la cual la retórica entronca con la dialéctica.

Grandes colecciones

Dentro de este apartado se incluyen, como decíamos, los trabajos de investigación llevados a cabo en el Liceo bajo la dirección o inspiración de Aristóteles que cristalizaron en amplias colecciones, en grandes enciclopedias e historias. En el apartado anterior hemos hecho ya alusión a una de ellas, la serie de las *Constituciones de los Estados Griegos*, uno de cuyos volú-

menes era la *Constitución de los Atenienses* de Aristóteles. La *Historia de los animales*, obra a la que nos hemos referido también con anterioridad, podría igualmente incluirse dentro de este apartado.

Cabe citar también otras colecciones, como los *Problemas* (colección de 837 problemas, en su mayoría de medicina) o las *Disecciones* (en siete libros). En el ámbito de la historia merecen destacarse la historia de la aritmética y la astronomía escrita por Eudemo, la historia de la medicina compuesta por Menón y, especialmente, la historia de las doctrinas físicas (*Opiniones de los físicos*) escritas por Teofrasto, el sucesor de Aristóteles al frente del Liceo. De esta última obra, principalmente a partir de compendios realizados en el período helenístico, procede la mayor parte de la información (doxografía) que nos ha llegado sobre las doctrinas de los filósofos presocráticos.

II

La razón y sus procedimientos: la lógica

Lenguaje y razonamiento

En el capítulo final de las *Refutaciones sofísticas* (obra que, como hemos señalado, constituye en realidad el libro último de los *Tópicos*), Aristóteles hace un balance de su propia contribución a la lógica comparando la situación en que ésta se hallaba por entonces con la situación en que se hallaban los estudios de retórica. En el caso de esta última, señala Aristóteles, existían estudios anteriores, se habían escrito manuales a los cuales era posible referirse. En el caso de la lógica, por el contrario, nada se había hecho con anterioridad: «*pero no es el caso,* escribe Aristóteles, *que una parte de esta disciplina estuviera plenamente realizada y otra parte no, sino que no había absolutamente nada*» *(Ref.sof.* 34, 183b34-36). Y un poco más adelante insiste: «*y si bien sobre los temas retóricos había muchas cosas dichas desde antiguo, acerca del modo de razonar no contábamos en absoluto con nada anterior que mereciera mencionarse, sino que estuvimos trabajando durante largo tiempo investigando a base de esfuerzo*» (*ib.* 184a8-b3). Con orgullo no disimulado Aristóteles reclama para sí el papel de pionero.

No es exagerado, en absoluto, afirmar que Aristóteles es el fundador de la lógica como disciplina, como estudio sistemático del razonamiento. La teoría lógica de Aristóteles no surgió ciertamente de la nada. Surgió y se desarrolló estimulada originalmente en –y por– cuestiones suscitadas y debatidas en la Academia. Pero no es menos cierto que Platón no escribió ninguna obra sistemáticamente dedicada a cuestiones lógicas. Demos, pues, a cada cual lo suyo y concedámosle a Aristóteles la paternidad reclamada.

En la terminología aristotélica 'razonar' se dice *syllogízesthai* y 'razonamiento' se dice *syllogismós*, o sea, **silogismo**. El silogismo o razonamiento, según la conocida definición de Aristóteles, es «un discurso en el cual, una vez puestas ciertas cosas, necesariamente resulta, a través de las cosas establecidas, algo que es distinto de las

cosas establecidas» (*Tópicos* I 1,100a25-27. Cf. también en *An.Pr.* I 1, 24b18-20). Lo que «resulta necesariamente» en el razonamiento es la **conclusión**. Las cosas de las cuales resulta la conclusión, las cosas «puestas» o «establecidas», son las **premisas**. Obsérvese la estructura del siguiente silogismo estrictamente aristotélico:

premisas:	*si*	todos los vegetales son vivientes *y*
		todos los pinos son vegetales,
conclusión:	*entonces*	todos los pinos son vivientes.

El ejemplo muestra que tanto las dos premisas como la conclusión son **proposiciones** o enunciados. El ejemplo muestra también que las proposiciones son, a su vez, compuestas de **términos**: 'vegetal', 'viviente' y 'pino' son términos, dos de los cuales entran en cada una de las proposiciones que componen el silogismo.

El enunciado como discurso apofántico

Aristóteles estudia las proposiciones en su breve tratado *Acerca de la Interpretación (De Interpretatione)*. El objeto de este tratado (y de ahí su título) es el discurso **apofántico** o declarativo, es decir, aquella forma de discurso que **desvela**, que muestra a las claras alguna faceta o modo de ser de la cosa de que se habla. Mostrar abiertamente, en vez de ocultar: éste es el sentido del verbo *apophaínein*, del sustantivo *apóphansis* y del adjetivo *apophantikós*. Así, en el *Protágoras* de Platón Sócrates recurre a este verbo al subrayar la franqueza del viejo sofista: «tal confianza tienes en tí mismo que, mientras otros ocultan tal arte, tú, mostrándote a cara descubierta ante todos los griegos, llamándote a tí mismo sofista, te has mostrado abiertamente como maestro de educación y de virtud (seautón *apéphenas* paideúseos kaì aretês didáskalon)» (348E-49A). La *apóphansis* consiste, pues, en **mostrar algo como algo** (Protágoras se muestra a sí mismo abiertamente **como** maestro de virtud). Esto es precisamente lo que hacen los enunciados declarativos ('Protágoras es maestro de virtud'), al contrario que otras formas del discurso (interrogativos, imperativos, etc. : '¿es Protágoras maestro de virtud?') que no desvelan el modo de ser de las cosas.

El discurso apofántico, el enunciado, puede ser afirmativo o negativo. En palabras de Aristóteles, el discurso apofántico afirmativo *«muestra algo acerca de algo»* (así, el enunciado 'Sócrates es moderado' muestra o pone de manifiesto algo, la moderación, acerca de algo, acerca de Sócrates: muestra a Sócrates **como siendo** moderado). El discurso apofántico negativo, por el contrario, *«muestra algo separado de algo»* (el enunciado 'Sócrates no es embustero' muestra algo, el embuste, como separado de algo, de Sócrates: muestra a Sócrates **como no siendo** embustero) (*De Int.* 6, 17a25-26).

Además de afirmativos o negativos, los enunciados pueden ser universales o particulares. Combinando ambas clasificaciones se obtienen **cuatro** tipos de enunciados: (1) universales afirmativos, (2) universales negativos, (3) particulares afirmativos y (4) particulares negativos. Aristóteles estudia las relaciones lógicas existentes entre ellos: entre (1) y (4), así como entre (2) y (3), hay **contradicción**; entre (1) y (2) hay **contrariedad**; entre (3) y (4) hay **compatibilidad**; de (1) a (3), y

de (2) a (4) hay, en fin, **implicación**. A este análisis corresponde el célebre paralelogramo de la relación entre las proposiciones transmitido por el aristotelismo escolástico.

Los significados y las categorías

La descripción aristotélica del discurso apofántico («algo» acerca de «algo») comporta claramente que el enunciado no es una locución simple. Posee una estructura compleja consistente en la **combinación de dos términos** o locuciones simples: así, el enunciado 'los vegetales son vivientes' resulta de la unión de los términos 'vegetal' y 'viviente'.

Al estudio de los términos o locuciones simples está dedicado el librito titulado *Categorías*. De acuerdo con su significado, Aristóteles clasifica los términos en **diez géneros** o grandes grupos: entidad (sustancia, ousía), cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición en que algo se encuentra, estado en que algo se halla, acción y pasión. He aquí el texto aristotélico con los ejemplos utilizados para ilustrar cada una de las categorías:

> «cada una de las expresiones simples significa o bien la entidad o bien la cantidad, la cualidad, la relación, dónde, cuándo, la posición, el estado, la acción o la pasión. Brevemente: **entidad** es, por ejemplo, «hombre», «caballo»; **cantidad**, por ejemplo, «de dos codos», «de tres codos»; ***cualidad***, por ejemplo, «blanco», «experto en gramática»; **relación,** por ejemplo, «doble que», «la mitad que», «mayor que»; **dónde,** por ejemplo, «en el Liceo», «en el ágora»; **cuándo,** por ejemplo, «ayer», «el año pasado»; **posición**, por ejemplo, «está sentado», «está tumbado»; **estado,** por ejemplo, «está armado», «está calzado»; **acción,** por ejemplo, «cortar», «quemar»; **pasión,** por ejemplo, «ser cortado», «ser quemado». Por sí mismo, ninguno de estos términos expresa afirmación alguna: la afirmación se origina con la combinación de ellos entre sí». (Cat. 4,1b25 ss.).

Mucho se ha discutido acerca del origen de esta clasificación categorial: ¿de dónde toma Aristóteles las categorías, cómo y a partir de qué las «deduce»? Por lo pronto, ha de reconocerse que la tabla aristotélica de las categorías no es el resultado de deducción alguna en sentido estricto. Andando los siglos, Kant reprochará a Aristóteles que su tabla categorial es una mera enumeración «rapsódica». Kant tiene razón seguramente en este reproche. Aristóteles parece haber procedido de un modo más o menos inductivo en su descubrimiento y fijación. Y si bien es verdad que en el contexto de la lógica (*Categorías* y *Tópicos*) Aristóteles menciona expresamente las diez categorías, en obras posteriores y en otros contextos (en sus indagaciones de tipo ontológico, por ejemplo) no parece especialmente interesado en mantener que son diez, y estas diez precisamente. Lo que siempre parece interesarle de un modo primordial es subrayar (a) **el hecho mismo de la pluralidad** de las categorías y (b) **la prioridad de la categoría primera** respecto de todas las demás.

Aristóteles, en efecto, concede una prioridad absoluta a la categoría primera, la de **entidad** o sustancia (*ousía*). A ella pertenecen tanto los individuos (Sócrates, este perro concreto) como los predicados que definen esencialmente a los individuos (hombre, perro, animal: es decir, los géneros y las especies). En las *Categorías* Aris-

tóteles denomina a los individuos «entidades primeras» y denomina «entidades segundas» a los géneros y especies. Las entidades son el eje sobre el que gira el lenguaje, el núcleo al que se orienta y remite el discurso. Por su parte, esta primacía concedida a la categoría de entidad determina decisivamente ciertos aspectos sustanciales de las filosofía aristotélica. Determina, en primer lugar, que el modelo básico y fundamental de enunciado sea precisamente el que exhibe la estructura de **sujeto-predicado**. Tomemos nuevamente como ejemplo el enunciado 'Sócrates es moderado': en su «mostrar algo acerca de algo», lo que se muestra es el **predicado** (moderado), aquello acerca de lo cual se muestra es el **sujeto** (Sócrates). Ahora bien, el sujeto por antonomasia, aquello que es siempre sujeto y nunca predicado, es la entidad individual, las «entidades primeras».

Pero hay más. Si el sujeto por antonomasia del discurso (su referencia última) son las entidades individuales, los predicados que cabe atribuir a éstas son de muy distinto rango y condición. En realidad, **hay tantas clases posibles de predicados como categorías**. Tomemos a Sócrates una vez más como sujeto de nuestro discurso. De Sócrates podemos decir muchas cosas, podemos atribuirle multitud de predicados. Podemos decir, por ejemplo, que es un hombre (entidad, *ousía*), que es de corta estatura (cantidad), que es moderado (cualidad), que está en el ágora (lugar), que va descalzo (hábito), etc. Pero obsérvese que solamente el primero de estos predicados dice o exhibe realmente **qué es** Socrates (un hombre, un ser humano); los demás no dicen qué es, sino de qué tamaño es, de qué talante moral, dónde anda y cómo viste. Esto marca una distinción radical entre la categoría de entidad y el resto de las categorías, sea su número el que fuere. Cuando el sujeto es una entidad primera, un individuo, **solamente** los predicados pertenecientes a la categoría de entidad (es decir, las entidades segundas, géneros y especies) dicen o muestran qué es el sujeto. Tratándose de este tipo de sujeto, los predicados de la categoría primera exhiben aspectos esenciales de su ser, muestran su **esencia**. Por el contrario, los predicados pertenecientes a todas las demás categorías exhiben solamente rasgos suyos no esenciales, exhiben sus **accidentes**. (Cf. *Tópicos* I 9, 103b20-39).

A menudo se ha discutido, en fin, si la clasificación aristotélica de las categorías se refiere al lenguaje, a las expresiones lingüísticas, o si se trata, más bien, de una clasificación de los distintos tipos de realidad existentes. En ella se ofrece, sin duda, una clasificación de todos los predicados posibles, y como tal pertenece al ámbito del discurso. Pero en el discurso apofántico, como hemos visto, se manifiestan la estructura y los aspectos de la realidad misma y, por tanto, las categorías manifiestan la diversidad real de las realidades extralingüísticas. Son, pues, categorías **del exhibir** la realidad (lenguaje) y lo son también **de la realidad** exhibida.

La estructura de los razonamientos

El estudio de la estructura del razonamiento se lleva a cabo en los *Analíticos Primeros*. En esta obra Aristóteles «reduce» toda la posible variedad de razonamientos a unos cuantos esquemas válidos que, a su vez, son reducibles a un esquema fundamental, el llamado silogismo de la **primera figura**. A esta figura pertenece el ejemplo más arriba propuesto:

premisas: (*si*) todos los vegetales son vivientes *y*
todos los pinos son vegetales,
conclusión: (*entonces*) todos los pinos son vivientes.

Este ejemplo sirve adecuadamente para analizar los elementos y la estructura del silogismo. Todo silogismo se compone de tres enunciados (las dos premisas y la conclusión) y de tres términos. Los términos son denominados por Aristóteles, respectivamente, «mayor», «medio» y «menor». El término medio ('vegetal' en el ejemplo) aparece en ambas premisas y no aparece en la conclusión: es el que sirve de puente o enlace entre los otros dos. Cada uno de éstos ('viviente', 'pino') aparece, a su vez, en una de las dos premisas, y ambos componen la conclusión. En realidad, cuando Aristóteles denomina «medio» al término de enlace no lo hace simplemente porque realice esta función. Lo hace porque ocupa una posición lógicamente intermedia entre los otros dos: está contenido en el término mayor y, a su vez, contiene al menor. Nuestro modo de expresar los enunciados no muestra con claridad esta circunstancia que, sin embargo, resulta fácilmente perceptible si recurrimos al modo aristotélico de enunciar:

viviente se da en todo **vegetal**,
vegetal se da en todo pino,
viviente se da en todo pino,

Esta formulación, en efecto, permite comprender mejor cómo 'vegetal' es medio, siendo 'viviente' mayor y 'pino' menor que él, a la vez que permite captar más claramente la marcha efectiva del razonamiento (del término mayor al menor pasando por el término medio). En ello consiste la gracia de este esquema silogístico, y de ahí que Aristóteles lo considere como figura primera.

Además de esta figura, Aristóteles analiza otras dos figuras válidas en las cuales el término medio no aparece en el puesto correspondiente. Aristóteles considera, como indicábamos, que estas dos figuras son reducibles a la primera y estudia los procedimientos lógicos de tal reducción o conversión. De este modo construye una teoría del razonamiento válido, de las figuras del silogismo y de los distintos modos posibles del mismo atendiendo a la cantidad (universal, particular) y a la cualidad (afirmativo, negativo) de los enunciados que se utilicen. Una teoría formal del razonamiento que, en lo esencial, permanecerá inalterada e insuperada durante siglos, hasta el desarrollo contemporáneo de la lógica a partir del s. XIX.

Demostrar y argumentar

El estudio aristotélico del razonamiento no se detiene en sus aspectos formales. Aristóteles está interesado, no solamente en su forma, sino también en sus usos posibles y, por tanto, en sus posibles contenidos. Un esquema lógico puede, en efecto, «llenarse» con proposiciones de muy distinta índole en cuanto a su origen y su verdad: en término generales digamos que en ciertos ámbitos razonamos con premisas verdaderas, mientras que en otros

ámbitos razonamos a partir de premisas meramente probables o verosímiles. En el primer caso los razonamientos son **científicos**, en el segundo caso son **dialécticos**.

Ciencia y demostración

El silogismo científico es denominado por Aristóteles «silogismo demostrativo» (*apodeiktikós*) o, simplemente, «demostración» (*apódeixis*). El carácter científico de un silogismo no depende ya de su forma, sino de la naturaleza de sus premisas. Estas han de cumplir ciertos requisitos, siendo los más importantes (1) que sean **verdaderas** y (2) que sean **causas de la conclusión** (*An.Post.* I 2). La ciencia es conocimiento del «por qué», es conocimiento «por causas»: las premisas, por tanto, han de ser causas de la conclusión tanto en el plano de la realidad (lo enunciado en las premisas ha de ser causa de lo enunciado en la conclusión) como en el plano del conocimiento (el conocimiento de las premisas ha de ser causa de nuestro conocimiento de la conclusión). Además de ser conocimiento por causas, Aristóteles subraya que la ciencia es conocimiento **universal** y **necesario**. Estas tres características de la ciencia (exhibición de las causas, universalidad, necesidad) habían sido ya establecidas por Platón.

Las características y estructura de la ciencia son estudiadas en los *Analíticos Posteriores*. Aristóteles analiza y expone los distintos tipos de premisas que son característicos de la ciencia (axiomas, hipótesis, definiciones) (*An.Post.* I 2, 72a14-24), y también los elementos esenciales que configuran el contenido de cada ciencia (axiomas, género, propiedades). De todo ello resulta un modelo de ciencia constituída que se inspira en la geometría y que se halla muy próximo a la configuración definitiva que esta ciencia adoptaría en los *Elementos* de Euclides.

Hay dos aspectos en la concepción aristotélica de la ciencia que merecen una atención especial. El primero de ellos se refiere a los elementos que constituyen una ciencia: género, axiomas y propiedades del género (*An.Post.* I 7). Según Aristóteles, **cada ciencia se ocupa de un género determinado**, de un ámbito concreto de la realidad. La tarea de cada ciencia consiste en demostrar las propiedades del género acotado partiendo de los principios propios de tal género. Aristóteles distingue ciertamente dos tipos de axiomas: axiomas **comunes** a más de un género, a más de una ciencia, y axiomas **propios** de un género, de una ciencia en particular. El axioma máximamente común es el Principio de No-contradicción. Común es también el axioma que proclama que «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí». En su calidad de comunes, estos axiomas no son aplicables a ninguna ciencia particular que, como decíamos, ha de basarse en los axiomas propios del género del cual se ocupa. Para su aplicación a una ciencia particular los axiomas comunes han de restringirse al género correspondiente: en el caso del axioma propuesto, su restricción al ámbito de la geometría exigiría enunciarlo, no respecto de dos «cosas» en general, sino respecto de dos «magnitudes» («dos magnitudes iguales a una tercera son iguales entre sí»), puesto que de magnitudes se trata. Lo verdaderamente importante en todo este asunto es, en definitiva, (1) que las ciencias son, de suyo, particulares en cuanto que se ocupan de una parcela o género determinado, (2) que ninguna ciencia puede recurrir a los principios de otra ciencia (tal proceder constituiría una invasión ilegítima de otro género) y (3) que estrictamente hablando, **no es posible una**

ciencia absolutamente universal que pretendiera ocuparse de todo lo real sin vincularse a un género determinado. Esto último pretendía ser precisamente la dialéctica platónica tal como aparece definida y proyectada en los libros centrales de la *República*, proyecto que Aristóteles declara inviable al establecer que sólo puede haber una ciencia cuando el conocimiento se vincula un género determinado.

El segundo aspecto de la doctrina aristotélica de la ciencia que merece una atención especial se refiere al conocimiento de los principios. Como veíamos, el conocimiento científico es demostrativo, la ciencia es demostración. Toda demostración se hace a partir de ciertas premisas. En algunos casos las premisas (cuando no son verdaderamente últimas) podrán ser demostradas a su vez a partir de otras premisas, pero este retroceso en busca de demostraciones ha de tener un límite: de no haber un límite, nos veríamos abocados a un proceso regresivo infinito que excluiría la posibilidad misma de la demostración. El límite lo constituyen los principios de cada ciencia que ya no son demostrados. Y puesto que la ciencia es, de suyo, demostración, Aristóteles concluye que los principios de la ciencia no son conocidos mediante ciencia, sino **intuitivamente**. La capacidad de «intuir» o «captar inmediatamente» los principios es denominada por Aristóteles ***noûs***, palabra que a veces se traduce como 'entendimiento' o como 'intelecto' y a veces como 'intelección' o, simplemente, 'intuición' (*An.Post.* II 18, 100b5-17).

Dialéctica y argumentación

La demostración (ciencia) es un caso particular de razonamiento, aquél que parte de premisas verdaderas. No siempre, sin embargo, nos es posible argumentar científicamente. Muy a menudo nos vemos en la necesidad de razonar en ámbitos no susceptibles de demostración. Piénsese, por ejemplo, en el ámbito de la deliberación sobre asuntos morales o políticos, en general, en aquellos dominios en que se enfrentan entre sí opiniones discordantes. También en estos casos cabe ser razonable, es posible comportarse racionalmente. Y un modo de comportarse racionalmente en estos casos es precisamente argumentar.

Aristóteles caracteriza genéricamente el ámbito de la argumentación como ámbito de la **dialéctica**. El estudio del razonamiento dialéctico, de sus formas e instrumentos, es llevado a cabo por Aristóteles en los *Tópicos* y en las *Refutaciones sofísticas*. (Aun cuando por razones de estrategia expositiva nos referimos a estas obras en último lugar, en realidad constituyen la primera contribución de Aristóteles en el ámbito general de la lógica). Al comienzo mismo de los *Tópicos* la dialéctica se define del siguiente modo: «el objetivo de este estudio es encontrar un método gracias al cual seamos capaces de razonar (syllogízesthai) partiendo de opiniones establecidas respecto de todo problema que se nos proponga, y si somos nosotros los que sostenemos algo, <seamos capaces> de no decir nada contradictorio» (I 1, 100a18-21). En esta breve definición se concentran los aspectos más relevantes de la concepción aristotélica de la dialéctica.

En primer lugar, Aristóteles señala que el razonamiento dialéctico **parte de opiniones establecidas**. No parte, pues, de enunciados verdaderos, de enunciados de cuya verdad nos conste (como hace el razonamiento científico), sino de opiniones. Pero no parte tampoco de cualquier tipo de opiniones, sino de opiniones establecidas,

opiniones que gozan de aceptación. Las opiniones establecidas son denominadas por Aristóteles *éndoxa*, palabra que se traduce a menudo como «opiniones probables». Las opiniones establecidas (aceptadas, probables) son aquéllas que, en palabras de Aristóteles, son compartidas «o por todo el mundo, o por la mayoría de la gente, o por los sabios; y en el caso de los sabios, bien por todos ellos, bien por la mayoría, bien por los más conocidos y reputados» (*ib.* 100b21-24). Al moverse en el ámbito de las opiniones, la argumentación dialéctica recurrirá a aquéllas que gozan de mayor (o más cualificada) aceptación.

En segundo lugar, Aristóteles señala que la dialéctica permite argumentar acerca de cualquier problema que se nos plantee. La dialéctica es **universal**, capacita para argumentar (encontrar argumentos) sobre cualquier tema o asunto, no se limita a ningún ámbito o género determinado. Y puesto que solamente puede haber ciencia cuando los razonamientos se refieren a un género, **la dialéctica no produce conocimiento científico**. De este modo Aristóteles se enfrenta al platonismo. Platón concebía la dialéctica (en la *República*) como un conocimiento rigurosamente científico y universal a la vez. Aristóteles, por su parte, mantiene el alcance universal de la dialéctica, pero a costa de negarle cualquier pretensión de alcanzar el estatuto de ciencia.

En tercer lugar, la dialéctica se sitúa, como en su lugar propio, en el contexto del **diálogo**, de la discusión, es decir, en el ámbito de las opiniones contrapuestas, ambas susceptibles de ser defendidas y atacadas con argumentos. El dialéctico sabrá argumentar contra la opinión propuesta por el otro sometiéndola a prueba y a eventual refutación, pero también sabrá sostener la opinión propia con argumentos siendo capaz de «no decir nada contradictorio», es decir, evitando ser refutado por caer en contradicción. Al subrayar la dimensión dialógica de la dialéctica (dimensión olvidada por Platón hasta cierto punto, al menos en determinados contextos), Aristóteles recobra la tradición procedente de la sofística.

En el capítulo siguiente Aristóteles se refiere a los servicios intelectuales que puede prestar la dialéctica. Entre los señalados merece destacarse el servicio que puede prestar a las ciencias. La dialéctica es útil, dice Aristóteles «respecto de los principios de cada ciencia. En efecto, a partir de los principios propios de cada ciencia establecida no es posible decir nada acerca de ellos mismos, puesto que los principios son anteriores a todo lo demás, sino que resulta necesario discurrir acerca de ellos basándose, en cada caso, en las opiniones establecidas; ahora bien, esto es lo propio o exclusivo de la dialéctica. Y es que siendo, como es, refutativa, proporciona el camino hacia los principios de todas las ciencias» (101a37-b3).

Lo que en este pasaje se dice acerca del conocimiento de los principios de cada ciencia parece inconsistente con lo establecido en el pasaje más arriba citado de los *Analíticos Posteriores* (II 18, 100b5-17). En el pasaje arriba citado se decía, en efecto, que los principios de cada ciencia se conocen intuitivamente, aquí se dice que su conocimiento se alcanza a través de la discusión dialéctica. Tal vez se trate de una inconsistencia más aparente que real: quizás el texto de los *Analíticos Posteriores* haya que interpretarlo en el contexto de una ciencia **cuyos principios están ya establecidos**, mientras que este texto de los *Tópicos* se refiere a la discusión de los mismos **con vistas a su establecimiento**. Cabe entender, por lo demás, que la «captación» de los principios advenga tras su sometimiento a prueba por la dialéctica. En todo caso, resulta profundamente sugestiva esta imagen de los principios de las ciencias sometidos a prueba (a crisis) dialécticamente.

III

Naturaleza, universo, vida: la física

El crecimiento de una encina es un cambio natural, su destrucción por un rayo es un cambio violento, la construcción de una mesa con su madera es un cambio artístico, técnico. Los dos últimos cambios tienen en común el ser originados por un agente exterior a la encina (el rayo y el arte del artesano respectivamente). No son movimientos naturales. El crecimiento de la encina, por el contrario, es un cambio o movimiento que tiene su origen en la encina, no fuera, sino en ella misma. Es un cambio o movimiento natural. Aristóteles define la **naturaleza** (*physis*) como **principio interno del movimiento** que se da en los seres naturales. Estos, en efecto, al contrario que los seres artificiales (artefactos) poseen en sí mismos el origen o principio de su propia actividad, de sus cambios y movimientos.

La naturaleza, en tanto que principio interno de movimiento, comprende y determina ciertas pautas de actuación, ciertos modos específicos de comportarse espontáneamente y desde sí. A la naturaleza de cada cosa pertenecen, pues, ciertas capacidades de actuación cuyo destino es precisamente actualizarse (así, la capacidad de crecimiento de la encina se actualiza y cumple en el proceso de su desarrollo), de modo que **la actualización de tales capacidades constituye el fin** de los movimientos o procesos naturales. Por lo demás, la naturaleza de cada cosa se identifica con su **esencia**, con lo que cada cosa es. Es la esencia, pero considerada no estáticamente, sino **dinámicamente**, en tanto que principio de actividades y operaciones propias.

La idea de «naturaleza» determina un ámbito de la realidad, el ámbito de los seres naturales, el de las cosas que existen «por naturaleza» (*phýsei*), en oposición a aquellas otras que no existen por naturaleza, sino por arte (artefactos) o por abstracción (objetos matemáticos): es el ámbito de **los cuerpos sujetos a movimiento**. La idea de «naturaleza» determina además un punto de vista o perspectiva para el estudio de éstos, el punto de vista de su corporeidad y movilidad. Este ámbito y este punto de vista corresponden a la ciencia física. La física, en efecto, estudia los seres naturales (cuerpos sujetos a movimiento) y los estudia precisamente en tanto que son cuerpos

sujetos a movimiento. Alternativamente cabe decir que la física estudia los seres naturales precisamente desde el punto de vista de su naturaleza.

A la naturaleza de los seres naturales pertenece, pues, el movimiento. De ahí que al físico, a su vez, corresponda esencial y prioritariamente el estudio del movimiento.

El movimiento

La realidad del movimiento, la existencia de cambios en el Universo es un hecho incuestionable, un dato irrefutablemente mostrado en la experiencia. No es necesario, pues, demostrar la existencia del movimiento. No obstante, la tradición filosófica anterior había resultado conmocionada por la argumentación de Parménides que conducía a declarar la imposibilidad racional del movimiento. Partiendo del axioma «lo que es, es (y no puede no ser) y lo que no es, no es (y no puede ser)», Parménides concluía en que la noción misma de movimiento es de suyo contradictoria: cualquier cambio o movimiento real comportaría, en efecto, o bien que algo que no es venga a ser y sea, o bien que algo que es venga a no ser y no sea. El movimiento exigiría el cambio –rechazable y rechazado– de no ser a ser o de ser a no ser.

En el libro primero de la *Física* Aristóteles se enfrenta a la tesis de Parménides a través de un análisis de los factores que intervienen en el movimiento. De acuerdo con este análisis, (1) todo cambio o movimiento tiene lugar entre contrarios: de negro a blanco, de ignorante a sabio, etc. De dos formas contrarias, la una desaparece (negrura, ignorancia) y la otra aparece en su lugar (blancura, saber); (2) los contrarios son factores necesarios pero no suficientes para explicar el movimiento. En efecto, los contrarios se dan siempre en un sujeto (*hypokeímenon*): hay algo, un sujeto, que es primero negro y luego blanco y hay alguien, un sujeto, que es primero ignorante y es sabio después. El sujeto permanece a través del cambio. Tres son, por tanto, los factores implicados en todo cambio: el sujeto, la forma que desaparece y la forma contraria que aparece en su lugar. Y puesto que se trata de formas contrarias, la que desaparece en el cambio puede considerarse **funcionalmente** como ausencia o privación de la que aparece: la negrura es ausencia o privación de blancura y, por tanto, el cambio de nuestro ejemplo puede describirse, bien como movimiento de «negro» a blanco, bien como movimiento de «no-blanco» a blanco. De ahí que Aristóteles concluya que los tres factores implicados en el movimiento son **sujeto, privación** (de la forma que se adquiere) y **forma** (que se adquiere).

Pertrechado con los resultados de este análisis Aristóteles se enfrenta a Parménides. Hay algo en lo que éste tenía, sin duda, razón: que el movimiento no puede originarse ni a partir de lo que es, del ser, ni a partir de lo que no es, del no ser, si ambos términos se toman de modo absoluto y sin ulteriores matices. Pero es posible matizar y distinguir. El movimiento parte ciertamente del no ser, de no ser sabio a ser sabio: parte de **la privación** que es una manera de no ser. Pero no parte del no ser, de la privación en sí, sino de la privación en cuanto se da en algo que es, **en el sujeto**. Recurriendo a la misma matización cabe afirmar que el movimiento parte del ser, de algo que es: el sujeto, el hombre que llega a ser sabio en nuestro ejemplo. Pero no parte de él en tanto que es, sino en tanto que no es aún sabio, es decir, en cuanto afectado por la privación, por el no ser.

Este análisis aristotélico merece una doble consideración. En primer lugar, conviene subrayar que no se trata de un análisis reductivo, sino «factorial» y «funcional»:

no se pretende encontrar elementos de cuya composición resulte una realidad compleja. Se trata, más bien, de descubrir factores o funciones implicados en el movimiento: en éste ha de haber algo que «funcione» como sujeto, algo que «funcione» como privación o no ser y algo que «funcione» como forma adquirida. Qué sean estos «algos» dependerá ya en cada caso del tipo de cambio de que se trate. En segundo lugar, el análisis muestra cómo **el término final o resultado de todo movimiento es compuesto de un sujeto y una forma**.

En su explicación del movimiento Aristóteles recurre además a otro esquema conceptual, el correspondiente a las nociones de «potencia» (*dýnamis*) y «acto» o «actualización» (*enérgeia, entelécheia*). El recurso a estas nociones permite también hacer frente al reto de Parménides.Nuevamente ha de señalarse que la deficiencia del razonamiento de éste consistió en tomar las nociones de ser y de no ser de una manera absoluta, sin matices: digamos ahora que las tomó **unívocamente**, sin distinguir diversos sentidos y, por tanto, diversos modos de ser y de no ser. Una piedra y una semilla no son un árbol, pero no lo son de distinta manera: aquélla no lo es ni puede serlo, ésta no lo es, pero puede serlo. En términos de la teoría, la piedra no es árbol ni actualmente ni potencialmente, mientras que la semilla no es actualmente, pero es potencialmente un árbol. En el primer caso el movimiento es imposible, jamás la piedra llegará a ser un árbol. En el segundo caso el movimiento es posible: en las condiciones adecuadas la semilla se convertirá en árbol. El movimiento parte, pues, del no ser, de lo que no es, pero no simplemente, sin más, sino **de lo que no es actualmente, pero es potencialmente** aquello a lo que el movimiento conduce. El movimiento es el paso, el progresar del estado de potencia al estado de actualidad. Aristóteles lo define como «actualización de lo que está en potencia en tanto que tal», es decir, en tanto que está en potencia.

Esta concepción del movimiento en términos de potencialidad y actualización comporta ciertas consecuencias de notable importancia, de las que señalaremos brevemente tres. (1) En primer lugar, el movimiento se concibe, no como un «estado» de los cuerpos, sino como **un proceso orientado a un fin**. Al exponer más arriba la noción de naturaleza (*phýsis*), hemos señalado que Aristóteles la concibe teleológicamente: la naturaleza de cada cosa, decíamos, comporta ciertas capacidades cuyo destino y fin es actualizarse. El movimiento, en general, es el proceso por el cual se actualizan tales capacidades. Para comprender un proceso es necesario entender el fin al cual tiende y en el cual se cumple. (2) La teoría comporta, a su vez, **la anterioridad del acto respecto de la potencia** (cf. *Metafísica* IX 8), la primacía de aquél sobre ésta, puesto que aquél es cumplimiento y perfección y ésta es imperfección y deficiencia. Desde esta consideración cobra sentido pleno el principio aristotélico del movimiento según el cual «necesariamente, todo lo que se mueve es movido por otro» (Física VII 1, 241b24) o, más explícitamente, «lo que es en acto se genera siempre de lo que es en potencia por la acción de algo que es en acto» (*Metafísica* IX 8, 1049b24-25). Se exige, en definitiva, que el que mueve posea actualmente la forma o perfección que el sujeto del movimiento posee sólo de modo potencial. (3) La aplicación de este principio, juntamente con el principio que establece la imposibilidad de una serie infinita de seres que movieran siendo movidos, a su vez, por otro, lleva a Aristóteles a situar la causa última de todos los movimientos del Universo en un ser que **mueve sin estar él en movimiento**, un ser en acto y carente de potencialidad que mueve eternamente la primera esfera celeste. La argumentación al respecto se

halla ampliamente desarrollada en el último libro de la *Física*. Con la afirmación de la existencia de este «moviente inmóvil» se alcanzan los confines de la física, ciencia de los seres corpóreos sometidos a movimiento. En efecto, dado que el moviente supremo no es corpóreo ni está sujeto a movimiento, su estudio ha de corresponder a otra ciencia denominada por Aristóteles «teología» o «filosofía primera».

Aún resta una última observación acerca de la teoría aristotélica del movimiento. Hasta ahora hemos utilizado indistintamente los términos 'cambio' *(metabolḗ)* y 'movimiento' (*kínēsis*). Estos, sin embargo, no son estrictamente sinónimos. Aristóteles reconoce cuatro tipos de cambio: entitativo o sustancial, cuantitativo, cualitativo y local. El primero corresponde a la categoría de **entidad** (*ousía*) y es aquél en el cual se producen, o bien se destruyen, entidades o sustancias (generación y corrupción). Los otros tres no son ya cambios sustanciales, sino accidentales y tienen lugar, respectivamente, en las categorías de **cantidad** (aumento y disminución), **cualidad** (alteración) y **lugar** (traslación, desplazamiento). En ellos no se generan o destruyen sustancias, sino que la sustancia afectada se modifica en sus determinaciones accidentales (tamaño, cualidades o lugar que ocupa). Sólo estos tres, **solamente los cambios accidentales son movimientos** en sentido estricto.

Las cuatro causas. El hilemorfismo

Aristóteles se siente particularmente orgulloso de su teoría de las causas. Según esta teoría las causas que intervienen en todo proceso real (y, por tanto, las causas que es necesario especificar para explicar adecuadamente cualquier proceso) son cuatro: (1) la **materia** o sujeto afectado por el proceso, (2) la **forma** adquirida por el sujeto, (3) **de dónde se origina el movimiento** (con esta fórmula se refiere Aristóteles a lo que posteriormente se denominará causa «eficiente» o «agente») y, por último, (4) el **para-qué**, el fin o finalidad del proceso. Puede resultar extraño para el lector actual que Aristóteles se refiera a «cuatro» tipos de causa, acostumbrados como estamos a llamar causa solamente a la enumerada en tercer lugar, a la causa eficiente o agente. Pero Aristóteles tiene buenas razones para llamar causas a las cuatro: cada una de ellas señala a un factor aducible como respuesta a la pregunta «¿por qué?» y el conjunto de todas ellas agota las posibilidades de responder pertinentemente a tal pregunta. Según Aristóteles, causas son estas cuatro y solamente estas cuatro.

En realidad, ya nos hemos tropezado con las cuatro causas en el apartado anterior, al estudiar la teoría del movimiento. Al analizar los factores que intervienen en éste (sujeto, forma y privación) subrayábamos que el término o resultado del movimiento es siempre una realidad compuesta de un sujeto y una forma: cabe igualmente decir de ella que es compuesta de materia y forma, ya que los términos 'sujeto' (*hypokeímenon*) y 'materia' (*hyle*) son funcionalmente sinónimos. Esto implica que aquello que funciona como «materia» y aquello que funciona como «forma» son distintos para cada caso y contexto. Así, en los cambios accidentales (Sócrates aprende y llega a ser músico) el sujeto o materia es un individuo, una sustancia o entidad perfectamente determinada en su ser (Sócrates, un hombre) siendo la forma una determinación accidental de ella (el conocimiento musical en nuestro ejemplo). Por el

contrario, en el cambio estitativo o sustancial la materia es **un sustrato indeterminado** a partir del cual, y en virtud de la forma, se constituye una sustancia o entidad.

La doctrina según la cual las sustancias o entidades naturales son compuestas de materia y forma se denomina **hilemorfismo**. En rigor, cabría hablar de hilemorfismo también en el caso de la «composición» de una sustancia con un accidente (Sócrates-músico) puesto que aquélla funciona como materia y éste como forma. Pero en su sentido primero y radical el término 'hilemorfismo' se aplica a la estructura de las sustancias naturales, compuestas de un sujeto material indeterminado y de una forma (*eîdos*) sustancial que actualiza y determina a una sustancia singular como individuo perteneciente a una especie natural (un hombre, un caballo, etc.).

El esquema de las cuatro causas puede aplicarse también (analógicamente) a los procesos producidos por el arte *(téchnē)*. Así, en el caso de la producción de una estatua podría también preguntarse de qué está hecha (de bronce: materia), qué es (una Atenea: forma), quién la ha hecho (tal vez Fidias: agente) y para qué (fin: para ganar dinero, tal vez). No obstante, entre los procesos artísticos y los naturales hay una diferencia radical. Así, al contrario que en las producciones artísticas, en los procesos naturales (1) **la forma y el agente son específicamente idénticos**, ya que el agente es la misma forma existente en el progenitor: «un hombre engendra a un hombre»; (2) además, y esto es especialmente relevante, **la forma y el fin se identifican**, el fin de la generación no es otro que la actualización misma de la forma. Hasta ahora, puesto que todo proceso natural tiene un fin, hemos hablado de «teleología». La teleología aristotélica se muestra ahora abiertamente como **teleología inmanente**: las generaciones naturales no tienen otra finalidad que la actualización incesante, generosa y gratuita de las formas, de las especies.

La forma (*eîdos*) **es acto**, actividad. Al desarrollo de esta idea y de sus implicaciones dedicará Aristóteles ulteriores reflexiones, especialmente en la *Metafísica* y en *Acerca del alma*. En la *Metafísica* (IX 6) encontramos una interesante distinción entre dos tipos de actividad a los que Aristóteles propone denominar respectivamente «movimientos» (*kinēseis*) y «actos» (*enérgeiai*). Los movimientos se caracterizan por poseer un fin distinto de ellos mismos, por ejemplo, la actividad de edificar una casa, y por ello cesan una vez alcanzado el fin: «no se va a un sitio cuando ya se ha llegado a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado». Por el contrario, las otras actividades –para las que reserva aquí el nombre de «actos»– no tienen un fin distinto de ellas mismas y, por tanto, no tienen por qué cesar: «uno ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado». Aquellas acciones son incompletas de suyo, éstas son completas, perfectas. Obviamente, la forma es acto o actividad de esta última clase.

La vida y el alma. El conocimiento

Entre los seres naturales Aristóteles presta una atención especial a los vivientes. A éstos, a los fenómenos y procesos relacionados con la vida dedica multitud de páginas en distintos escritos. Desde el punto de vista filosófico la más importante de sus obras biológicas es, sin duda, el tratado *Acerca del alma*. El estudioso ha de acercarse a esta obra teniendo muy presente que Aristóteles no separa en absoluto la biología de la psicología: el conocimiento

intelectual, la memoria y el deseo son fenómenos vitales como la nutrición, el crecimiento o la reproducción. Existe ciertamente una gradación o escala en las funciones vitales (vegetativas, sensitivas, racionales) y Aristóteles la reconoce y tematiza señalando que las superiores implican y suponen las inferiores: así, todo viviente que posee sensación posee también vida vegetativa, pero no a la inversa (*Acerca del alma* II 3, 414b19-32). Pero todas ellas son funciones vitales y Aristóteles las considera como diversas manifestaciones de la vida.

Al comienzo de este capítulo veíamos que Aristóteles define la naturaleza (*phýsis*) como «principio interno del movimiento» que se da en los seres naturales. Al principio interno del movimiento en los vivientes Aristóteles lo denomina «alma». **El alma es, pues, la naturaleza del viviente**. Recurriendo a los conceptos centrales de su física Aristóteles define al alma como **forma** y como **acto**. El viviente natural es una entidad compuesta, una sustancia hilemórficamente constituída. El alma es la forma: «el alma es necesariamente entidad en cuanto forma (eîdos) de un cuerpo natural que en potencia posee vida»(*ib.* II 412a19-22). Y puesto que la forma es acto, actualización y actividad (como explicábamos más arriba y Aristóteles repite en este mismo pasaje), el alma es acto: «si cabe enunciar algo en general acerca de todo tipo de alma, habría que decir que es el acto primero de un cuerpo natural organizado» (*ib.* 412b4-6). El alma es el acto, la actualización o cumplimiento de la capacidad de vivir propia de los organismos naturales. Se trata evidentemente de aquel tipo de acto que, como veíamos al final del apartado anterior, es perfecto o completo y no tiene fin alguno fuera de su propio ejercicio y actividad.

El alma, dice Aristóteles, es **acto primero**. Esta expresión invita a una doble consideración. (1) En primer lugar, cabe preguntarse por qué introduce Aristóteles el alma en la explicación del fenómeno de la vida. ¿Tal vez por incapacidad para romper con una tradición que no cuestionó nunca radicalmente la existencia del alma? Puesto que el organismo posee potencialmente vida, y el acto es siempre actualización de la potencia correspondiente ¿no sería más coherente decir que la **vida** es la actualización de un cuerpo natural que en potencia tiene **vida**? (T.Calvo, 1978, 112-120). En el pensamiento de Aristóteles 'alma' *(psychḗ)* y 'vida' *(zōḗ)* tienden, sin duda, a sinonimizarse. Pero hay un aspecto del vivir de los vivientes que Aristóteles toma en consideración: «vida» llamamos usualmente a las operaciones o actos que ejecutan los vivientes (nutrirse, ver, desplazarse, sentir, etc.): en estas actividades consiste el vivir. Ahora bien, a menudo los vivientes (cuando están dormidos, por ejemplo) no están ejecutando algunas de estas funciones sin que por ello pierdan la capacidad de ejecutarlas, sin que por ello dejen de estar vivos (*ib.* 412a23-b9). Estas múltiples operaciones vitales son consideradas por Aristóteles como actos «segundos» y la fuerza de que brotan, fuerza que se canaliza y cumple a través de ellas es el acto «primero», el alma, que muy bien podría caracterizarse como la vitalidad originaria del organismo. Hay, pues, acto «primero» (alma, vitalidad) y hay operaciones o actos «segundos». (2) De acuerdo con la teoría general de acto y potencia, el acto es siempre actualización de una potencia determinada. Esto exige que a cada tipo de acto segundo corresponda una potencia determinada (nutritiva, locomotriz, apetitiva, etc.). De esta exigencia surge la teoría de las facultades o **potencias** del alma. Aristóteles estudia las distintas potencias o capacidades que pertenecen a cada uno de los tipos de alma o niveles de vitalidad.

En el estudio aristotélico de las capacidades o potencias vitales sobresale, por su interés intrínseco y por su relevancia histórica, el análisis del conocimiento. También

en éste se recurre a las nociones de materia/forma y potencia/acto. Si en la nutrición el viviente recibe la materia de la sustancia nutritiva, en el conocimiento **el cognoscente recibe la forma de lo conocido sin su materia**: de ahí la célebre comparación aristotélica con el anillo que deja su forma en la cera sin dejar en ella su materia (*Acerca del alma* II, 12). Conocer es, pues, captar la forma de lo conocido «asimilándose» a ello. Esta explicación vale para todo conocimiento, sensible o intelectual.

Al analizar el conocimiento intelectual Aristóteles introduce una célebre y controvertida distinción entre dos facultades o funciones que denomina respectivamente entendimiento «activo» y entendimiento «pasivo» (*ib.* III 5). Para ello recurre a dos tipos de consideraciones distintas. En primer lugar aduce una consideración de carácter general: en todo proceso natural intervienen un factor activo (agente) y un factor pasivo (sujeto, materia). Nada, decíamos, pasa de la potencia al acto a no ser por la acción de algo ya en acto. También en el conocimiento intelectual habrá, por tanto, un entendimiento en acto que piensa y conoce sin interrupción, al contrario de lo que ocurre con el entendimiento particular de los individuos, entendimiento «pasivo» que a veces piensa y a veces no. Además y en segundo lugar, Aristóteles atiende al proceso específico del conocimiento recurriendo a la célebre analogía platónica de la luz: como la luz ilumina los colores actualizándolos, así el entendimiento activo «ilumina», actualizándolas, las formas inteligibles. Aristóteles no es suficientemente explícito respecto de la relación existente entre ambos entendimientos. En todo caso, del texto aristotélico cabe deducir que el entendimiento activo, siempre en acto, no es individual: es el mismo para toda la especie humana y solamente él es incorruptible. La participación de los individuos humanos en este entendimiento comporta, por lo demás, que la antropología aristotélica no es dualista, sino trialista: cuerpo, alma, entendimiento. El alma es forma del cuerpo, el entendimiento activo no.

El universo y su estructura

Todos los cambios, sustanciales y accidentales, acontecen en el Universo. En la tierra y bajo la esfera celeste más próxima a ella (región sublunar) tienen lugar las generaciones y las corrupciones, y también toda suerte de movimientos cualitativos, cuantitativos y locales. Los cuerpos celestes, por su parte, están sujetos solamente a movimiento local, circular y eterno.

Aristóteles se ocupa del Universo y de los movimientos que en él acontecen en el tratado *Acerca del cielo* (*De Caelo*). Este tratado presenta características peculiares. Por lo pronto, puede muy bien considerarse como una réplica al *Timeo* platónico: a la cosmogénesis platónica responde Aristóteles con la descripción de un Universo **increado**, eterno. (Ya en el capítulo primero hemos hecho referencia a la polémica sobre la cosmogénesis y la interpretación del *Timeo* en la Academia). Puesto que la epistemología aristotélica prohíbe la confusión de géneros (*supra* p. 18), el estudio del Universo ha de hacerse **desde el punto de vista de la física**. Contra la pretensión de Platón y de insignes astrónomos de la antigüedad, la astronomía no es una rama de las matemáticas, sino un capítulo de la física: se trata de explicar, por medio de principios físicos, el por qué de la estructura real y de los movimientos del Universo. Por lo demás, en la cosmología aristotélica se mezclan observaciones y supo-

siciones a menudo gratuitas y apriorísticas. Veamos las líneas fundamentales de la concepción aristotélica del Universo.

Por lo que se refiere a la estructura del Universo, éste es único, finito, simétrico y esférico. En él hay **direcciones absolutas**: arriba y abajo, delante y detrás, izquierda y derecha son independientes del lugar que ocupe un presunto observador. Por lo que se refiere al movimiento, Aristóteles comienza sentando que solamente hay dos tipos de movimientos simples, el rectilíneo y el circular, y que solamente estos dos pueden ser movimientos naturales. Aplicando esto último a la estructura del Universo se concluye que solamente hay **tres posibles clases de movimientos naturales**: de abajo arriba (a partir del centro), de arriba abajo (hacia el centro) y circular (alrededor del centro). Los dos primeros (rectilíneos) tienen lugar en la región sublunar (las piedras caen, el humo asciende). El movimiento circular, el único susceptible de durar indefinidamente puesto que su trayectoria no tiene principio ni fin, corresponde a los cuerpos celestes.

Hablamos de movimientos «naturales», movimientos acordes con la naturaleza *(phýsis)* de cada cuerpo. La concepción aristotélica de todo movimiento natural como proceso comporta que en el mundo sublunar los cuerpos tienden por naturaleza a ocupar un lugar determinado en el Universo: «los cuerpos se mueven naturalmente hacia el lugar en que reposan sin violencia y reposan sin violencia en el lugar hacia el que naturalmente se mueven» (*De Caelo* I 8, 276a23-26). Hacia arriba se mueven naturalmente los cuerpos pesados, hacia abajo los ligeros. Pesantez y ligereza son propiedades intrínsecas y absolutas, no relativas a la densidad del medio en que un cuerpo se encuentre. La tierra es pesada, el fuego es ligero, e intermedios son el agua y el aire: de este modo introduce Aristóteles los cuatro elementos. La tierra permanece inmóvil en el centro del Universo porque éste es su lugar natural. Estas ideas aparecen también en la *Física*. En cuanto a los cuerpos celestes, puesto que no se mueven ni hacia arriba ni hacia abajo, sino alrededor del centro, no son ni ligeros ni pesados. En realidad, su naturaleza es distinta, poseen otra esencia (la «quinta esencia» o quinto elemento). Son inalterables e incorruptibles. Son sustancias divinas.

Sobre el movimiento de los cuerpos celestes cabe hacer dos obsevaciones. En primer lugar, en el *De Caelo* su movimiento es concebido como «natural», no como intencional: seguramente Aristóteles no había desarrollado aún su teoría del primer moviente inmóvil. En segundo lugar, la heterogeneidad radical de los cuerpos celestes respecto de los cuerpos sublunares excluye toda posibilidad de hallar una explicación unificada, única, para el movimiento de los unos y de los otros. La ciencia moderna refutará definitivamente este prejuicio y con él la imagen entera del Universo aristotélico.

IV

A la búsqueda de la filosofía primera: la metafísica

Las ciencias teóricas. La filosofía primera

Hay, según Aristóteles, tres tipos de saberes: productivos, prácticos y teóricos o teoréticos. Los primeros (artes, ciencias aplicadas: *téchne* en griego) tienen como finalidad la producción de objetos, de artefactos. Los segundos tienen como finalidad la regulación de la conducta. Ambos están, pues, orientados a la acción. Frente a unos y otros, las ciencias o saberes teóricos no están orientados a la acción, nada resulta de ellos fuera de ellos mismos, no tienen otra finalidad que el conocimiento mismo. Esta es su gracia y en esto reside su superioridad, y por esto son más valiosos y más estimables que aquéllos.

La ciencia primera

En la *Metafísica* (VI 1) Aristóteles clasifica, a su vez, las ciencias teóricas en física, matemáticas y ciencia o filosofía primera. La física se ocupa de una parcela de lo real, de aquellas realidades que no son **ni inmateriales ni inmóviles** (ya en el capítulo anterior señalábamos que su ámbito es el correspondiente a «los cuerpos sujetos a movimiento»: *supra*, p. 21). Las ciencias matemáticas, por su parte, se ocupan de realidades que son **inmóviles, pero no inmateriales** (los objetos matemáticos, en efecto, no existen fuera de las realidades materiales y sensibles, según Aristóteles). La filosofía primera, en fin, estudia realidades que son a la vez **inmóviles e inmateriales**, es decir, no sujetas a movimiento y cuya existencia no tiene lugar en sustrato material alguno.

Esta clasificación de las ciencias teóricas (a la que nunca renunció Aristóteles, que sepamos) es señaladamente platónica en su origen y en sus connotaciones, lo cual

plantea ciertos problemas y sugiere no pocos considerandos. Su platonismo se manifiesta, en primer lugar, en que estas tres ciencias no son situadas al mismo nivel, como si se tratara del reparto de un género en tres especies coordinadas, sino que aparecen jerarquizadas entre sí: prueba de ello es que la última es denominada ciencia (o filosofía) «primera». Hay, pues, un orden jerárquico en las ciencias teóricas. Además, y en segundo lugar, la clasificación parece traer su fundamento del orden de la realidad, de la gradación platónica de tres tipos de seres realmente existentes: seres físicos sensibles, seres matemáticos y seres ideales o Ideas. Al negar la subsistencia de los seres matemáticos (contra Platón), Aristóteles rechazó este orden real. Mantuvo, sin embargo, la clasificación correspondiente de las ciencias teóricas.

El rechazo de la existencia «separada» de los seres matemáticos guarda relación, por su parte, con dos aspectos importantes de la ordenación aristotélica de las ciencias. Guarda relación, en primer lugar, con la nula importancia que se concede a las matemáticas en el ámbito de la física y de la cosmología. Ya en el capítulo anterior subrayábamos que «contra la pretensión de Platón y de insignes astrónomos de la antigüedad, el estudio del Universo ha de hacerse desde el punto de vista de la física» (*supra*, p. 27). La física no puede recurrir a las matemáticas, no solamente por el principio epistemológico general que prohíbe que unas ciencias invadan el género de las otras (*supra*, p. 18), sino por la más específica y contundente razón de que los objetos matemáticos carecen de subsistencia y, por tanto, **no pueden ser causas reales** explicativas de movimiento real alguno. La negación de la subsistencia de los seres matemáticos guarda relación también –y consiguientemente– con el rechazo de cualquier pretensión de convertir a las matemáticas en ciencia o filosofía «primera». Candidatos a constituírse en ciencia «primera» son solamente, en principio, la física y la teología: «así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física será ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es» (*Metafísica* VI 1, 1026a27-32).

Estas líneas –que siguen a la clasificación de las ciencias teóricas– merecen ser leídas con cierto detenimiento. Dentro de su proyecto jerarquizador de las ciencias Aristóteles se pregunta cuál de ellas ha de ser considerada como la primera. Las matemáticas, insistimos, no son siquiera mencionadas como posible aspirante a este puesto. El planteamiento, por lo demás, es simple. Si existe alguna entidad inmóvil e inmaterial, la ciencia que se ocupe de esta entidad será la ciencia primera: desde esta ciencia será posible arrojar luz sobre la naturaleza *(phýsis)*, sobre la estructura y los procesos propios de los seres naturales. Si, por el contrario, no existe ninguna entidad de este tipo, sino que solamente existen seres naturales (cuerpos sujetos a movimiento), entonces la física será ciencia primera: a ella, en efecto, corresponderá el conocimiento de los principios y de las causas de todo lo real, puesto que todo lo real *–ex hypothesi–* pertenecerá al ámbito de la naturaleza. El último extremo de la alternativa planteada (la física es la ciencia primera) fué adoptado por los filósofos presocráticos. Aristóteles, sin embargo y en línea con el platonismo, mantendrá el otro miembro de la alternativa: la ciencia primera es la que se ocupa de la(s) entidad(es) inmaterial(es) e inmóvil(es).

Ciencia primera, ciencia universal

El párrafo que hemos transcrito presenta otro aspecto más complicado aún y más problemático. En principio, las ciencias teóricas de la clasificación tripartita se presentan como ciencias **particulares**, es decir, como ciencias que se ocupan de una parte o parcela de la realidad: a la física corresponden las realidades sometidas a movimiento, a la filosofía primera (teología) la(s) entidad(es) inmaterial(es) e inmóvil(es). Y, sin embargo, en las líneas finales del párrafo citado se dice de ésta última no solamente que es anterior y primera, sino también que es **universal**: «será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es» (*ib.*). En la ciencia primera, precisamente por ser primera, vienen a fundirse (¿o confundirse?) dos perspectivas teóricas, **dos ciencias** dispares: de una parte, la teología, ciencia a la que compete estudiar la(s) realidad(es) suprema(s) y de otra parte, una pretendida ciencia universal capaz de hacerse cargo de todo lo real, de **lo que es** (*tò ón*, «el ente» en la traducción latina y medieval) sin restricción alguna, estudiándolo en tanto que algo **que es** (*hêi ón*, «en tanto que ente») simplemente, y no en tanto que es tal o cual cosa: no, por ejemplo, en tanto que es fuego o en tanto que es una línea, pues en tal caso habríamos caído ya en los ámbitos respectivos de la física y de las matemáticas, sino simplemente en tanto que es.

En el libro cuarto de la *Metafísica* Aristóteles se había comprometido con la constitución y desarrollo de esta ciencia universal al afirmar enfáticamente que «*hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es* («el ente en tanto que ente» según la versión tradicional de esta fórmula) *y los atributos que por sí mismo le pertenecen*» (*Met.* IV 1, 1003a21-22). Aristóteles no da nunca un nombre a esta ciencia que andando los siglos vendría a denominarse **ontología**. Y puesto que 'ontología' deriva del participio griego del verbo 'ser' (*ón/óntos*, ente, algo que es) y Aristóteles utiliza este participio para nombrar lo estudiado por esta ciencia, no vemos inconveniente en utilizar la palabra 'ontología' para referirnos en lo sucesivo a esta ciencia universal aristotélica.

En la filosofía primera confluyen, pues, la teología (ciencia, en principio, particular) y la ontología (ciencia, por principio, universal). ¿Se trata de una auténtica integración o de una insoportable confusión de ambas? Entre los aristotélicos y los aristotelistas esta pregunta no ha encontrado una respuesta unánime. Volveremos a ella tras considerar por separado y sucesivamente las dos ciencias aristotélicas implicadas.

Lo que es en tanto que algo que es (ontología)

El libro cuarto de la *Metafísica* se abre, decíamos, con la afirmación enfática de que «hay una ciencia que estudia lo que es en tanto que algo que es», ciencia –añade Aristóteles inmediatamente– que «no se identifica con ninguna de las denominadas particulares» (*ib.*).

¿Es posible una ontología como ciencia universal?

La institución de una ciencia universal como la propuesta, capaz de abarcar todo lo real, **todo lo que es** considerándolo desde el punto de vista de su «ser», desde el punto de vista de **que es**, resulta mayormente problemática. Contamos, desde luego, con el participio presente del verbo 'ser' (*tò ón*, lo que **es**) aplicable a todo sin restricción, a toda realidad y a cualquier aspecto de la misma. No obstante, para la constitución de una ciencia (que sea realmente una, que posea unidad) no basta con tener a la mano una palabra aplicable a todo aquello que pretendemos englobar bajo su consideración. El término o palabra con que se menciona el objeto de una ciencia ha de ser **unívoco**, ha de poseer un significado único y mediante éste ha de delimitarse un género. Y aquí es donde surge la dificultad para instituir una ontología como ciencia. El verbo 'ser' (y por ende, su participio: *tò ón*, lo que **es**) **no es unívoco**, sino que posee múltiples y diversas significaciones. Es aplicable a todo, sin duda, pero no siempre en el mismo sentido: 'ser', 'algo que es' –repite Aristóteles– «se dice de muchas maneras» (cf. *Met.* IV 2). Y como consecuencia de su multivocidad, al verbo 'ser' no le corresponde realmente la unidad de un género. Su aplicación es trans-genérica (entre los aristotélicos se dirá que es «transcendente» o «transcendental»), se extiende a todo (fuera de su aplicación solamente quedaría «lo que **no es**», es decir, no queda nada) y, por tanto, **no deslinda un género determinado** frente a otros cualesquiera.

En el capítulo segundo nos hemos referido a las estrictas condiciones impuestas por Aristóteles para la constitución de una ciencia. Cada ciencia, decíamos, estudia un género determinado demostrando sus propiedades a partir de los principios que le son propios. Por ello toda ciencia como tal es particular de modo que «estrictamente hablando, no es posible una ciencia absolutamente universal» (*supra*, pp. 18-19). Ahora, al proclamar en la *Metafísica* la constitución de la ontología como ciencia universal, Aristóteles es plenamente consciente de la aporía en que se introduce: en tanto que pretende ser una ciencia, su objeto ha de poseer la unidad de un género, pero en tanto que pretende ocuparse universalmente de «lo que es», la unidad genérica resulta inevitablemente perdida.

Situado aporéticamente entre Escila y Caribdis, Aristóteles trata de navegar adelante en su proyecto ontológico sometiendo a un análisis original y brillante la pluralidad de sentidos de 'ser' y de 'lo que es'. Es cierto, sin duda, que 'ser' posee múltiples usos y significaciones. Sin embargo, su multivocidad no excluye que sus múltiples significaciones guarden una cierta conexión entre sí. Aristóteles toma como ejemplo la palabra 'sano'. «Sano» se dice del organismo, del clima, del color, de los alimentos. Del organismo se dice porque en él se da la salud, del color porque es signo de salud, del clima y de los alimentos porque son favorables a la salud. A pesar de sus diferencias, entre todas estas aplicaciones de la palabra 'sano' hay una cierta conexión, una cierta unidad: la unidad que les confiere su **referencia común a la salud**. Esta forma de unidad (denominada por Aristóteles «referencia a uno» o más explícitamente, referencia «a una naturaleza», «a un principio») es la que conviene precisamente al verbo 'ser', como se explica en el párrafo siguiente: «de unas cosas 'se dice que son' por ser entidades, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad» (*Met.* IV 2, 1003b6- 10).

La multiplicidad de significaciones del verbo 'ser' no puede considerarse, por tanto, como un caso de mera homonimia o equivocidad. Hay una cierta unidad entre ellas consistente en **su referencia común (explícita o implícita) a la entidad** o sustancia (*ousía*). En el capítulo segundo, al ocuparnos de las categorías, señalábamos cómo Aristóteles «concede una prioridad absoluta a la categoría primera, la de entidad o sustancia» (*supra*, p. 15). Añadamos ahora que en el esquema de las categorías se manifiestan a la vez la **inevitable pluralidad** de significaciones de 'ser' y la **necesaria unidad** de todas ellas asentada en su referencia constitutiva a la primera. A la entidad o sustancia se remiten las distintas categorías y a éstas, a su vez, se remiten otros sentidos de 'ser' como los bien conocidos de «ser en potencia» y «ser en acto, actualmente».

Aristóteles extrae inmediatamente de este análisis las consecuencias oportunas para la ontología. Brevemente enunciadas son las siguientes: (1) la «referencia a uno» garantiza una unidad nocional que es ciertamente más débil que la unidad genérica, pero que es suficiente para asegurar la unidad de la ciencia; (2) allí donde tiene lugar este tipo de unidad hay un término «primero», precisamente el término común al que todos los demás están referidos; (3) cuando una ciencia se articula conforme a este tipo de unidad su investigación ha de centrarse en el término primero; (4) puesto que en el caso de la noción de 'ser' y 'lo que es' el término primero es la entidad o sustancia, la ontología ha de ocuparse fundamentalmente de ésta: «en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero...Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo debe hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades» (*ib*. 1003b16-19).

Antes de pasar al estudio de la entidad conviene reparar en que, de acuerdo con con la propuesta aristotélica citada, la ontología estudia lo que es, en tanto que algo que es «y los atributos que, por sí, le pertenecen» (1003a21-22). Hay, pues, atributos o **propiedades** de lo que es en tanto que algo que es. Se trata de aquellas propiedades que posteriormente se denominarán «transcendentales» y, en particular, de la unidad. Además de propiedades, hay también **principios** de lo que es, en tanto que algo que es. El más importante de ellos es el «Principio de no-contradicción» al cual dedica Aristóteles una parte sustancial del libro IV de la *Metafísica*.

La entidad (ousía)

Los libros VII, VIII y IX de la *Metafísica* constituyen, en su conjunto, un ciclo dedicado al estudio de la entidad. A modo de introducción a este estudio Aristóteles comienza subrayando una vez más la prioridad ontológica de la entidad (VII 1) para señalar a continuación que el objetivo último de tal estudio es indagar cuántos tipos de entidades hay, «si hay algunas fuera de las sensibles o no las hay, y cuál es el modo de ser de éstas, y si hay alguna entidad separada fuera de las sensibles, y por qué y cómo, o si no hay ninguna» (VII 2, 1028b28-31). Pero antes de adentrarse en estas cuestiones decisivas es necesario establecer qué es la entidad (*ib*.).

La entidad como sujeto

La investigación aristotélica parte de la constatación de que la palabra 'ousía' (que traducimos como 'entidad' y que tradicionalmente se traduce como 'sustancia')

puede utilizarse para designar distintos aspectos o elementos constitutivos de la realidad: puede, en efecto, utilizarse para designar la **esencia** de algo, y también el **universal** y el **género** y también, en fin, el **sujeto**.

De todas estas aplicaciones de la palabra 'ousía' la correspondiente al sujeto resulta especialmente relevante. Ya en el capítulo segundo, al caracterizar la categoría de entidad, señalábamos que «el sujeto por antonomasia, aquello que es siempre sujeto y nunca predicado, es la entidad individual» (*supra*, p. 16). En aquella ocasión nos referíamos al sujeto considerado preferentemente desde el punto de vista de la predicación. También nos hemos referido al sujeto en el capítulo tercero, al desplegar los tres factores que intervienen en todo cambio o movimiento: sujeto, privación y forma (*supra*, pp. 22-23), en este caso desde una perspectiva fundamentalmente física. En la *Metafísica* Aristóteles radicaliza y retrotrae la cuestión del sujeto hasta abarcar conjuntamente ambos aspectos, el lógico y el físico: de modo radical, «entidad» será **el sujeto último** (primero) entendido a la vez como sustrato último (físico) de todas las modificaciones y determinaciones reales y como sujeto último (lógico) del discurso, ya que todas las determinaciones reales habrían, en último término, de ser atribuídas a él.

La lógica de este razonamiento (que consiste, en definitiva, en remover todas las determinaciones reales de las cosas) lleva a un sujeto último **absolutamente indeterminado**, carente de toda suerte de atributo, propiedad o determinación positiva. Ahora bien, señala Aristóteles, su propia indeterminación descalifica a tal sujeto o sustrato para ser considerado entidad en sentido adecuado. La entidad es ciertamente sujeto, pero no cualquier tipo de sujeto: en expresiones del propio Aristóteles ha de ser algo «separado» (*chōristón*) y «un esto» (*tóde ti*), es decir, algo determinado en su ser. Y ninguno de estos rasgos conviene al sustrato material último que no es «separado» (no existe como tal, en estado de pura privación, sino siempre determinado ya de algún modo) ni es tampoco «un esto» dada la indeterminación que de suyo le corresponde.

Este análisis lleva obvia e inmediatamente al hilemorfismo: la materia es un principio indeterminado, la forma es principio determinado de suyo y determinante, es el principio que trae a aquélla a la determinación. De donde Aristóteles puede concluir (1) que el compuesto hilemórfico es entidad más propiamente que la materia y (2) que, a su vez, **la forma es entidad en sentido más propio aún que el compuesto** (*Metafísica* VII 3).

La entidad como esencia y como forma

Despejado ya el camino hacia la forma, Aristóteles considera la entidad desde dos puntos de vista distintos y complementarios, el «lógico» (*logikôs*) y el «físico» (*physikôs*). Desde el primero de ellos, es decir, desde el punto de vista de nuestro modo de hablar acerca de las cosas, la entidad de cada cosa es su **esencia**, lo que decimos que cada cosa es en sí misma y por sí misma. La esencia responde pertinentemente en cada caso a la pregunta «¿qué es es X?» y se expresa articuladamente en la **definición** correspondiente de X.

La ontología aristotélica es esencialista como la de su maestro Platón. Las esencias constituyen núcleos estables de inteligibilidad: a ellas puede referirse y en ellas

puede asentarse firmemente el conocimiento al abrigo de lo inestable y accidental. En esta visión general coinciden, sin duda, las ontologías platónica y aristotélica. De ahí el tópico tradicional según el cual Aristóteles bajó las formas platónicas «del cielo a la tierra» negando su subsistencia y convirtiéndolas en formas inmanentes en las sustancias sensibles.

Como todos los tópicos, éste encierra algo de verdad, pero oculta una parte importante de ella, la parte referente a la originalidad de la concepción aristotélica de las formas. Para captar tal originalidad es preciso pasar del punto de vista «lógico» (la forma como esencia expresada en la definición) al punto de vista «físico», con otras palabras, es preciso considerar cómo son las cosas en sí mismas. Cuando consideramos la forma «lógicamente» (*logikôs*) la contemplamos «desde fuera», desde el lógos o discurso acerca de las cosas. Por el contrario, si la consideramos «físicamente» (*physikôs*) la estaremos viendo «desde dentro», desde ella misma. Desde esta perspectiva la forma es **acto**, actividad. Aristóteles quiere decir con ello que «ser hombre» no es simplemente ser el sujeto apropiado de ciertos rasgos conceptualmente apresados en la definición del hombre (viviente-animal-racional). «Ser hombre» realmente, serlo en la realidad, es **ejecutar ciertas actividades**: es alimentarse y reproducirse (viviente), ver, oir, sentir y apetecer (animal), hablar, pensar y decidir (racional).

A la forma como acto y como fin nos hemos referido ya en el capítulo anterior (pp. 25 ss). Aunque Aristóteles desarrolla estas consideraciones más en la *Metafísica* que en la *Física*, resultaba necesario referirnos a ellas como marco teórico para la comprensión del alma como forma y acto del viviente.

La entidad primera (teológica)

En el capítulo anterior exponíamos cómo el principio del movimiento («necesariamente, todo lo que se mueve es movido por otro») llevaba a Aristóteles a situar la causa última de todos los movimientos del Universo en «un ser que mueve sin estar él en movimiento» y añadíamos que «con la afirmación de este moviente inmóvil se alcanzan los confines de la física» abriéndose con ella los de la teología o filosofía primera (*supra*, p. 24). Por otra parte, al comienzo de este capítulo, hemos propuesto el texto de la *Metafísica* (VI 7) según el cual «si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituídas, la física será ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera...» (1026a27 ss.).

A Aristóteles no le cabe la menor duda de que existe una entidad suprema, inmaterial e inmóvil. Está convencido de que su existencia es rigurosamente demostrable a partir del hecho del movimiento. Como indicamos oportunamente (*supra*, p. 24), esta demostración aparece ampliamente desarrollada en el último libro de la *Física*. Más escueta y tajantemente aparece en el l. XII de la *Metafísica* del siguiente modo: el tiempo es eterno; ha de haber, pues, un movimiento eterno y continuo como fundamento de aquél; ahora bien, el único movimiento eterno posible es el circular, luego hay movimiento circular eterno; el primer cielo, por consiguiente, es eterno y

se mueve eternamente, siendo movido por «algo que mueve sin estar en movimiento» (*Met.* XII 6-7).

Tras dejar establecida la existencia del moviente inmóvil Aristóteles se ocupa en mostrar qué tipo de ser le corresponde. Para ello recurre naturalmente a sus esquemas conceptuales de materia/forma y potencia/acto. Puesto que no está sujeto a movimiento o cambio alguno, la entidad suprema ha de ser **acto**, pura actualidad sin potencia. Es, por tanto, **inmaterial**: «lo potencial puede no ser. Por consiguiente, ha de haber un principio tal que su entidad sea acto. Además, estas entidades han de ser inmateriales, puesto que son eternas, si es que también hay alguna otra cosa eterna. Son, pues, acto» (XII 6, 1071b19-23). Su actividad es una forma de vida. Es un **viviente** feliz, eterno y perfecto. Su vida consiste en incesante actividad teórica, contemplativa. No es un entendimiento, una potencia que pudiera pensar o no pensar, sino **acto de pensamiento** o pensamiento actual **que se piensa a sí mismo**: según la célebre y tantas veces citada expresión de Aristóteles, «su pensamiento es pensamiento de pensamiento» (*ib.* 9, 1072b2). Eternamente ensimismado, produce el movimiento de la primera esfera no por tracción, sino por «atracción»: mueve como corresponde a lo bueno y perfecto, como «objeto de deseo y de aspiración» (*ib.* 7,1072b2), como el fin o perfeccion a que aspira el Universo mediante su movimiento eterno, regular y continuo. Es **Dios** (*ib.* 1072b30), causa del orden y principio «del cual penden el Universo y la Naturaleza» (ib. 1073b14).

La unidad de la metafísica aristotélica

En la filosofía primera, decíamos más arriba, parecen confluir dos perspectivas teóricas, dos ciencias distintas: la teología que se presenta, en principio, como una ciencia **particular** deslindada frente a otras (matemáticas y física) y la ontología que se proclama, de suyo y por principio, como ciencia **universal** acerca de lo que es, en tanto que algo que es (del ente en tanto que ente). ¿Están ambas perspectivas coherentemente integradas en un proyecto unitario o, por el contrario, se trata de dos perspectivas dispares e incompatibles? He aquí la controvertida cuestión de la unidad de la metafísica aristotélica.

Antes de adentrarnos en esta cuestión conviene despejar un posible equívoco relacionado con la expresión misma 'metafísica aristotélica'. Con esta expresión, en efecto, puede hacerse referencia a dos cosas perfectamente diferenciables: al **libro** (en realidad, conjunto de libros) que conocemos y citamos bajo el título «Metafísica» y a la **teoría filosófica** correspondiente. (En este segundo sentido puede hablarse de la metafísica de Platón o de Hegel, aunque ninguno de ellos escribiera un libro titulado «Metafísica»). La cuestión de la unidad de la metafísica aristotélica no se refiere al conjunto de libros editados bajo el título «Metafísica». Está fuera de dudas que esta obra carece de unidad de composición: no es un tratado, sino una colección de tratados o cursos más o menos autónomos e independientes. Ahora bien, tratados independientes y aun escritos en épocas diferentes no tienen por qué presentar doctrinas inconsistentes, sino que pueden perfectamente responder a un

mismo proyecto teórico desarrollado desde perspectivas distintas. La cuestión es, por tanto, si el pensamiento metafísico de Aristóteles se articula o no en un proyecto filosófico unitario.

La unidad de la metafísica fue cuestionada y negada ya a finales del s.XIX (P. Natorp, 1888) sobre la base de la distinción moderna entre ***metaphysica generalis*** y ***metaphysica specialis***: la ontología sería una metafísica «general» y la teología una metafísica «especial», resultando imposible cualquier unificación coherente de ambas. Años más tarde, W.Jaeger trató de encontrar una explicación para esta sorprendente presencia de dos proyectos metafísicos irreconciliables en los textos de Aristóteles. Recurrió para ello a la idea de que el pensamiento filosófico de Aristóteles evolucionó pasando por **distintas etapas** (W. Jaeger, 1923). En una primera etapa, próximo aún al platonismo, Aristóteles habría concebido la filosofía primera como ciencia de las entidades inmateriales e inmóviles, es decir, como teología. Más adelante, alejado ya definitivamente del platonismo, habría considerado a la ontología como la ciencia suprema. El texto citado de *Metafísica* VI 1 con la fórmula «***universal de este modo: por ser primera***» sería un añadido posterior que, a juicio de W.Jaeger, hace aún más patente la inconsistencia entre ambos puntos de vista al pretender atribuir a una ciencia particular la universalidad que es característica y exclusiva de una metafísica general.

Bajo la influencia de W. Jaeger se impuso durante décadas la interpretación «dualista» de la metafísica aristotélica, interpretación que continúa encontrando importantes valedores. No obstante, en los inicios de la segunda mitad del s.XX se produjo una fuerte reacción «unitarista» (J. Owens, 1952; Ph. Merlan, 1953) que fue ganando paulatinamente más y más defensores. Entre éstos existen, sin embargo, diferencias muy notables a la hora de explicar el modo en que articulan la ontología y la teología. Entretanto, y tras décadas de polémica, la interpretación unitarista parece haber dejado definitivamente sentados dos importantes aspectos de la cuestión. (1) En primer lugar, se ha insistido –y ha de insistirse– en que la universalidad de que habla Aristóteles **no es universalidad genérica**, no es la universalidad de un concepto o predicado («lo que **es**», «ente») aplicable a todo por igual. La ontología aristotélica no se mantiene en esta perspectiva. Anteriormente hemos expuesto cómo la unidad de «referencia a uno» lleva a «delimitar» la ontología como estudio de la entidad. Concentrarse en la entidad (***ousía***) es ciertamente abandonar la universalidad genérica en la medida en que comporta **concentrarse en uno de los sentidos** de «lo que es», sentido que no es ya aplicable a todo tipo de realidad (no es aplicable a los accidentes que no son entidades). Pero este abandono de la universalidad genérica no implica el abandono, sin más, de la universalidad. El estudio de la entidad continúa siendo universal de otra manera: en cuanto que de la entidad depende todo lo que es y a ella se refieren todos los procesos y determinaciones reales. Se pierde, pues, la universalidad genérica, pero se mantiene **la universalidad necesariamente asociada a lo que es primero** dentro de una pluralidad. (2) En segundo lugar y consiguientemente, la relación entre ontología y teología en Aristóteles no ha de interpretarse en términos de ***metaphysica generalis vs. metaphysica specialis***. La ontología de Aristóteles (ajena, como hemos visto, a la unidad genérica de su objeto) no es metafísica general en el sentido moderno de esta disciplina y, por tanto, resulta inadecuado interpretar su relación con la teología recurriendo a esquemas tales como

«abstracto/concreto» o «género/especie», esquemas que harían de ellas dos disciplinas definitivamente irreconciliables.

Estas dos importantes matizaciones facilitan, sin duda, el camino para una lectura «unitarista» de la metafísica de Aristóteles. En principio, la unidad de ésta parece basarse en la «referencia a uno» aplicada en dos momentos sucesivos: (a) la aplicación preliminar de la referencia «a uno» que remite la ontología al estudio de **la entidad** puesto que ésta es «primera» entre todo lo que es, y (b) una segunda aplicación de la «referencia a uno» que remitiría, a su vez, del estudio de la entidad al estudio de **la entidad suprema** por ser ésta, a su vez, «primera» entre todas las entidades. La prioridad (el ser «primera») de la entidad suprema constituye, sin duda, un aspecto central de la cuestión. El esquema propuesto resulta, por su parte, sugerente y plausible, pero no exento de dificultades. Aristóteles, en efecto, aplica la idea de «referencia a uno» **solamente** a la relación existente entre los distintos sentidos de 'ser' y la entidad: en ningún momento la aplica, ni alude siquiera a la pertinencia de aplicarla, a su vez, a la relación existente entre las distintas entidades y la entidad suprema (T. Calvo, 1994, pp.41-52). Esto no es de extrañar, ya que ambas relaciones son notoriamente diferentes. Y si es esto así, ¿hasta qué punto y cómo es justificable recurrir a la «referencia a uno» en el caso de la relación entre las entidades y la entidad primera?

Aun sin recurrir a la «referencia a uno» estrictamente considerada para la unificación definitiva de ontología y teología, nos inclinamos por una interpretación «unitaria» de la metafísica aristotélica. En esta línea nos parecen relevantes las dos siguientes observaciones. (1) Aristóteles considera obvio y da por sentado que la ontología ha de vincularse, necesariamente y en cualquier caso, al estudio de un determinado tipo de entidad, siempre que se trate del estudio de la entidad primera. En el texto al que reiteradamente venimos haciendo referencia (*Met.* VI 1, 1026a27-32) se dice que si solamente existieran entidades naturales la física sería la ciencia primera. Por consiguiente y de acuerdo con la lógica de la argumentación, **la física sería universal por ser primera**, lo cual implica inexorablemente que a ella correspondería el estudio de las cuestiones relevantes de la ontología. En cualquier supuesto, pues, Aristóteles considera congruente la universalidad de la ontología con el estudio de un tipo determinado de entidad, a condición, repetimos, de que ésta sea **la primera**. (2) Puesto que la entidad «primera» es la entidad **más perfecta**, su modo de ser (inmaterialidad y actualidad plena) proporciona una perspectiva privilegiada para comprender el sentido de las estructuras fundamentales de la realidad (materia/forma, potencia/acto). Y lo mismo vale en relación con las propiedades de «lo que es, en tanto que algo que es», puesto que tales propiedades (unidad, autoidentidad) se cumplen en la entidad primera del modo más pleno y definitivo.

V

Una vida digna y satisfactoria: ética y política

Al comienzo del capítulo anterior contraponíamos con Aristóteles los saberes teóricos a los saberes prácticos y productivos. Estos últimos, decíamos, están orientados a la acción, mientras que aquéllos no tienen otro fin que el ejercicio del conocimiento mismo. Añadamos ahora que esta distinción no se basa simplemente en la actitud subjetiva que el hombre puede adoptar ante sus concimientos (utilizarlos para actuar o simplemente para saber), sino que tiene su fundamento último en la realidad conocida en cada caso. Aristóteles señala repetidamente que la ciencia se ocupa de lo que es **necesario** (necesariamente los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, necesariamente los astros se mueven en movimiento continuo y circular, etc.). Los conocimientos prácticos y productivos, por el contrario, no versan sobre lo que sucede necesariamente, sino sobre **lo que puede ser de otra manera que como es** (*Etica a Nicómaco* VI 4).

Esta distinción entre «lo necesario» y «lo que puede ser de otra manera» es de capital importancia. Ante lo que es o sucede necesariamente no cabe intervención humana alguna, ante ello y en ello no cabe actuar, lo único que cabe hacer es conocerlo, contemplarlo: de ahí que su conocimiento sea esencialmente teórico. Lo que puede ser de otra manera, por el contrario, abre un espacio para la acción humana, permite que el hombre intervenga y actúe sobre ello, sea transformando la naturaleza (ámbito de la producción, del «hacer»), sea dirigiendo la propia conducta de esta o la otra manera (ámbito de la conducta, del «obrar»). En uno y otro caso el hombre puede actuar al azar o rutinariamente, pero también puede obrar racionalmente, con conocimiento: en el caso del «hacer» se trata del conocimiento técnico, productivo (arte: *téchne*), en el caso del «obrar» se trata del conocimiento práctico, moral.

Ambas formas de conocimiento son importantes, pero especialmente importante para el hombre es el conocimiento práctico (ético y político). En él, en efecto, **nos va nuestra propia vida**: el tipo de vida que prefiramos y también la manera de vivirla, el modo de actuar concretamente en cada situación y circunstancia particulares.

La felicidad como fin último

Al saber práctico corresponde el estudio de la conducta humana a fin de establecer criterios para su orientación. En la *Etica a Nicómaco* (obra a la que nos referiremos fundamentalmente en esta exposición) Aristóteles comienza su estudio de la conducta humana destacando un rasgo esencial de la misma: su carácter **intencional, teleológico**. Toda conducta verdaderamente humana, toda acción se emprende y realiza para la consecución de algo, «todo arte y toda investigación, y lo mismo cualquier acción o elección, parecen dirigirse a algún bien. Por eso se ha calificado con razón el bien como aquello a que tienden todas las cosas» (*Et.Nic.* I 1, 1094a1-3). Esta constatación del carácter intencional de la acción es, sin duda, fundamental como punto de partida, pero no parece llevarnos demasiado lejos ya que, como señala inmediatamente el propio Aristóteles, los bienes o fines que se persiguen son múltiples y distintos en cada caso. Es necesario preguntarse si existe una jerarquía en los fines perseguidos por los hombres, si existe un fin superior y último al cual se orientan todos los demás, un fin *«que se busque por sí mismo y los demás por él»* (*ib.* 1094a19). Aristóteles contesta afirmativamente a esa pregunta. Existe efectivamente un bien supremo al cual se subordinan todos los bienes y fines que perseguimos. El bien supremo o fin último es la **felicidad** (*eudaimonía*).

Esta respuesta de Aristóteles resulta excesivamente vaga e inconcreta. Dada su vaguedad, todo el mundo estará seguramente de acuerdo con ella (¿quién no aspira a una «vida feliz»?), pero el desacuerdo surgirá de inmediato cuando procedamos a concretar en qué consiste la felicidad. Aristóteles es consciente de esta dificultad y de hecho recorre y comenta los distintos bienes en que unos y otros han cifrado la felicidad: el placer, las riquezas, el poder y el reconocimiento social, la virtud, el saber. Toda una galería de tipos humanos y un muestrario de formas de vida. A pesar de ello, cree que es posible avanzar hasta determinar razonablemente en qué consiste una vida feliz.

El ulterior desarrollo de su indagación está orientado por una cierta «pre-comprensión» de la *eudaimonía*, de la felicidad. Una vida feliz no es, desde luego, una vida cualquiera, es una vida que merece vivirse, una vida **plena, digna y satisfactoria**. Desde este punto de vista no todas las formas de vida valen lo mismo ni todas las opiniones poseen el mismo valor. Hay personas con criterio y hay personas sin criterio. Aunque no en este contexto en concreto, en asuntos relativos a lo que es realmente bueno Aristóteles suele considerar como «criterio» al hombre que él denomina *spoudaîos*. *Spoudaîos* es el hombre **serio**, que se toma en serio la vida y lo que hace y, por tanto, **se esfuerza** en hacerlo bien. En asuntos serios (y el de una vida digna y satisfactoria lo es) no sirven como criterio el frívolo y el holgazán.

Pero no basta con afrontar la cuestión con seriedad, nobleza y altitud de miras. Es necesario tratar de comprender cuál es la función o el quehacer (*érgon*) que corresponde al hombre como tal. El quehacer propio de un citarista es tocar la cítara, y el de un buen citarista tocarla bien. ¿Hay alguna actividad propia del hombre como tal? (*Et. Nic.* I 7, 1097b22 ss.). Seguramente es innecesario aclarar que preguntarse por la «actividad propia del hombre» no es otra cosa que preguntarse

por la **naturaleza** ***(phýsis)*** **del ser humano**. En los dos capítulos precedentes hemos visto que la naturaleza es principio interno de movimiento, de actividad (*supra*, p. 21), que la naturaleza del viviente es el alma, forma y acto vital que se realiza desplegándose en múltiples operaciones (*supra*, p. 26), que la forma es acto o actividad inmanente que no tiene otro fin que la plenitud de su propio ejercicio o actividad (*supra*, p. 25). «Ser hombre, decíamos, es ejecutar ciertas actividades, es alimentarse y reproducirse (viviente), ver, oir, sentir y apetecer (animal), hablar, pensar y decidir (racional)» (*supra*, p. 35). Este trenzado de naturaleza, forma, acto y fin constituye el transfondo teórico de la pregunta de Aristóteles sobre «la función o actividad propia del hombre». Y con este transfondo teórico es perfectamente congruente su respuesta que se desarrolla del modo siguiente. (1) La actividad o función propia del hombre es vivir, pero no todo tipo de vida (las vidas vegetativa y sensitiva no son exclusivas del hombre, puesto que las comparte con plantas y animales respectivamente), sino la vida racional: vivir como hombre es **vivir racionalmente**. (2) En el hombre, como ser racional, cabe distinguir dos partes, la una posee razón y su acto es razonar, la otra obedece a la razón. Vida racional es, pues, la actividad misma de la razón, y también cualesquiera otras actividades reguladas por la razón. De ahí que Aristóteles pueda decir que la función propia del hombre es «una actividad del alma según razón o no desprovista de razón» (*ib.* 1098a7-8). (3) La función del citarista es tocar la cítara, la del buen citarista tocarla bien, de modo excelente. Por lo mismo cabe decir que si la función del hombre es vivir racionalmente, la función del hombre bueno es vivir racionalmente **con plenitud**, de modo excelente, a la perfección. Las ideas de excelencia y perfección en el ejercicio de una actividad o función se expresan en griego con la palabra *aretḗ* que suele traducirse como «virtud». Hay una virtud del citarista y el que la posee toca la cítara de modo excelente, es un «virtuoso» de la cítara. Estrictamente hablando, la virtud es la capacidad, no simplemente de hacer algo, sino de hacer algo bien. En general, y en palabras de Aristóteles, cada actividad «se cumple perfectamente según la virtud que le es propia» (*ib.* 1098a15-6). (4) De todo esto concluye Aristóteles que «el bien humano viene a ser actividad del alma conforme a virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera» (*ib.* 1098a16-8). En el ejercicio excelente de las actividades que le son propias encuentra el hombre su propio perfeccionamiento, y también placer y satisfacción. En él reside, pues, la felicidad. Por su parte, las últimas palabras de la definición «y además, en una vida entera» subrayan que la felicidad no consiste en satisfacciones momentáneas u ocasionales, sino que es un estado prolongado y estable. Por eso venimos hablando, más que de «felicidad», de una «vida feliz».

La definición aristotélica del bien humano que acabamos de transcribir reconoce en principio una pluralidad de virtudes, y puesto que la virtud es, decíamos, la capacidad de realizar bien una cierta actividad, se reconocen una pluralidad de actividades que al hombre corresponde realizar con plenitud y de modo satisfactorio. No obstante, Aristóteles indica que entre todas estas actividades y sus respectivas virtudes el bien humano ha de situarse en «la mejor y más perfecta».

En el último libro de la *Etica a Nicómaco* (X 7) Aristóteles retoma esta cuestión general de la vida feliz: «si la felicidad es actividad conforme a virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelsa, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en

el hombre» (1177a12-3). Ahora bien, la parte mejor, la facultad más excelsa del hombre es el entendimiento «que es algo divino o lo más divino que hay en nostros». Por consiguiente, concluye Aristóteles, «la actividad de éste conforme a la virtud que le es propia será la felicidad perfecta» (*ib.*1177a15-7). Aristóteles propone como ideal de **felicidad perfecta** una vida dedicada a la actividad intelectual teórica, a la **contemplación** permanente de la verdad. Esta propuesta aristotélica no resultará en absoluto sorprendente si se tiene en cuenta que Dios es el viviente perfecto y feliz y que su ser consiste precisamente en la actividad de pensar (*supra*, p. 36). Aristóteles no habla metafóricamente cuando afirma, como decíamos hace un momento, que el entendimiento es algo divino o lo más divino que hay en nosotros y cuando añade que una vida dedicada exclusiva y plenamente a la contemplación «sería superior a la del hombre: en efecto, viviría así no en tanto que es hombre, sino en tanto que algo divino hay en él» (*ib.* 1177b27-29).

La contraposición establecida en estas últimas palabras (en tanto que hombre/ en tanto que hay en él algo divino) muestra que Aristóteles es consciente de hallarse en una encrucijada. A la naturaleza del hombre pertenece el entendimiento, pero el hombre es más –y por tanto, menos– que entendimiento: es un viviente corpóreo y esto le impone exigencias ineludibles; vive con otros seres humanos y esto reclama de él múltiples actividades y las correspondientes virtudes que faciliten su buena realización. Si la posesión del entendimiento acorta la distancia entre lo humano y lo divino, los múltiples quehaceres del hombre la alargan hasta hacerla insalvable. Puesto que los dioses no han de realizar tales quehaceres no tienen tampoco que realizarlos bien y, por tanto, carecen de las virtudes correspondientes. Los dioses, dice Aristóteles, no son justos (¿cómo podrían serlo si no firman contratos ni hacen depósitos?), no son valientes (¿podrían serlo quienes no arrostran peligros?), tampoco son generosos (ni tienen dinero ni tendrían a quién dárselo) y tampoco, en fin, son moderados (carecen de deseos y pasiones que controlar) (*ib.* 8, 1078b10-18). Vivir bien y ser feliz es una tarea difícil para el hombre, no lo es para la divinidad que está exenta de tantas y tantas actividades engorrosas.

Las excelencias o virtudes

Es importante, según creo, comprender que Aristóteles no renuncia a considerar la vida contemplativa dedicada al conocimiento como la forma de vida mejor y más satisfactoria. Con realismo, sin embargo, toma en consideración la complejidad de la vida humana (del hombre «en tanto que hombre» y no solamente en tanto que entendimiento) reconociendo la pluralidad de actividades a que se refería la definición del «bien humano» más arriba citada y comentada. Digamos una vez más que tales actividades o quehaceres han de realizarse bien. Y puesto que esto depende de que se posean las virtudes o excelencias correspondientes, a la pluralidad de quehaceres corresponde una **pluralidad de virtudes**. Poseerlas es condición indispensable para el ejercicio de una vida plena, digna y satisfactoria.

Las virtudes intelectuales. La prudencia

Aristóteles distingue (*Et.Nic.* VI) dos grandes grupos de virtudes o excelencias: las virtudes **intelectuales** que perfeccionan nuestra capacidad de conocer y las virtudes **éticas** que perfeccionan el carácter.

Puesto que el bien del conocimiento es la verdad, las virtudes intelectuales son disposiciones o estados (hábitos) mediante los cuales se alcanza la verdad. Aristóteles distingue y enumera cinco: (1) **entendimiento** o intuición (*noûs*), disposición a la cual corresponde la captación de los principios (*supra*, p.24); (2) **ciencia** *(epistémē)*, disposición intelectual relativa a lo necesario y cuyo proceder es demostrar (*supra*, p.22); (3) **sabiduría** (*sophía*), conocmiento que aúna la ciencia y la intuición (es decir, la deducción a partir de los principios y el conocimiento de la verdad de los principios) y que tiene como objeto «lo que es más excelente por naturaleza» (*Et.Nic.* VI 6, 1141b2-3). Posiblemente con el término 'sabiduría' se refiere aquí Aristóteles no a la filosofía primera exclusivamente, sino al conjunto de las ciencias teóricas (física, matemáticas, filosofía primera. Cf. *supra*, pp. 29 ss.). A ellas hay que añadir (4) el **arte** o técnica *(téchnē)*, conocimiento orientado a la producción que es «una disposición que nos facilita hacer cosas con la ayuda de una regla verdadera» o correcta (*ib.* 4,1140a20-1) y, en fin, (5) la **prudencia** (*phrónēsis*) que se refiere al obrar y que es «una disposición verdadera que con ayuda de una regla nos permite obrar en lo concerniente a las cosas buenas y malas para el hombre» (*ib.* 5, 1140b4-5). La prudencia se distingue de la ciencia porque no versa sobre lo necesario, ni tampoco se queda en lo universal: su reino es el ámbito de la **contingencia** de las acciones humanas (P. Aubenque,1963). que «pueden ser de otro modo», acciones que son siempre **particulares** y se realizan en circunstancias particulares. Del arte se distingue la prudencia, a su vez, porque «obrar y hacer son géneros distintos» (*ib.* 1140b3-4).

La prudencia constituye el eje de toda la ética aristotélica, y de la política como tal. Ciertamente el contenido concreto de la prudencia no está dado –ni puede estar dado– de antemano, sino que se ejerce y actualiza en cada caso. De ahí que Aristóteles hable usualmente de lo que en cada caso diría o haría el **hombre prudente**, el hombre sensato. (Más arriba nos hemos referido al hombre serio y voluntarioso, *spoûdaios*, como criterio. Este es finalmente el hombre prudente, *phrónimos*). El prudente sabe de los bienes y males humanos, sabe qué es lo bueno para el hombre. En este sentido su conocimiento alcanza universalidad. Pero lo más característico del hombre prudente es la **deliberación**. Prudencia es capacidad de deliberar bien, con acierto, en cada caso y ante cada problema. De ahí que la prudencia «no versa solamente sobre lo universal, sino que ha de conocer también lo particular» (*ib.* 7, 1141b14-5).

Las virtudes éticas. El carácter

La prudencia es, pues, la última instancia directora de la conducta humana tanto en la esfera personal como en la vida política. Pero no basta con deliberar con prudencia y concluir atinadamente que tal acción o tal otra es la preferible. A la deliberación sigue la elección y es necesario estar dispuestos a elegir lo correcto y a mantenerse en la elección. Con otras palabras, es

necesario estar dispuesto a seguir el consejo de la prudencia. Esto depende ya del carácter. «Carácter» se dice en griego *ēthos*, palabra de la cual deriva «ética». Son, pues, necesarias las virtudes del carácter, las virtudes éticas.

El término medio

Un «buen» carácter es un carácter noble y firme en la elección y ejecución de lo que racionalmente se considera preferible. Aristóteles define la virtud ética, del carácter, como «un hábito de elegir consistente en un término medio relativo a nosotros», término medio «definido por una regla, aquella regla con la cual lo definiría el hombre prudente» (*Et.Nic.* II 6, 1106b3-6). En esta definición se hallan concisamente expresados todos los rasgos pertinentes de la virtud ética. (1) Es un **hábito**, es decir, una disposición firme y estable. Esto constituye el componente genérico de la noción de virtud que es, por tanto, válido para todo tipo de virtudes: también la virtud del citarista y las virtudes intelectuales son disposiciones permanentes, aquélla a tocar bien la cítara y éstas a alcanzar la verdad. (2) Es una disposición **relativa a la elección**. Este rasgo es ya característico de las virtudes éticas y como tal es ajeno a las virtudes intelectuales y con ellas a la prudencia que es, como veíamos, relativa a la deliberación, no a la elección. (3) Facilita la elección orientándola a **un término medio relativo a nosotros**. La acción virtuosa se sitúa siempre en un término medio entre dos extremos reprobables, sin caer ni en exceso ni en defecto (así, la valentía se juega entre la acción cobarde y la conducta estúpidamente temeraria, etc.). El término medio, sin embargo, ni es equidistancia exacta entre los extremos, ni es el mismo siempre y universalmente. No hay un término medio absoluto, el término medio es relativo a nosotros: lo que para uno o en una determinada circunstancia es «excesivo», para otro o en otra circunstancia puede resultar «defectuoso», escaso. (4) Por eso la regla que «determina» y define la acción virtuosa, la mejor y preferible, es **aquella que en cada caso fijaría el hombre prudente**. El juicio correcto es, una vez más, asunto de prudencia.

En su ética Aristóteles analiza con finura un conjunto significativo de virtudes. En su «catálogo» de virtudes Aristóteles está, sin duda, influído por los valores de su entorno cultural. Pero queda como aportación decisiva su concepción de la virtud como conjunción de inteligencia y talante, de ponderación prudente y firmeza de carácter.

Justicia y amistad

Entre las virtudes éticas Aristóteles concede una atención especial a la **justicia**. «Justo» se dice en griego *díkaion* y Aristóteles comienza (*Et.Nic.* V 1) distinguiendo los dos sentidos básicos en que se utiliza esta palabra. De una parte, se consideran y denominan «justas» las conductas que son conformes con las leyes, e «injustas» las que transgreden la ley. De otra parte, la palabra «justicia» y «justo» se utilizan también en relación con la idea de igualdad. Aristóteles se ve llevado de este modo a distinguir dos clases de justicia, la justicia como **legalidad** y la justicia como **igualdad**.

La primera de estas dos clases de justicia –consistente en actuar conforme a lo establecido por las leyes– no constituye una virtud particular, ya que no está referida a un tipo específico de quehacer o actividad. Las leyes, en efecto, no regulan un único tipo de conducta, sino todas las conductas que son relevantes para la convivencia. La **justicia legal** comprende, por tanto, **la totalidad de las virtudes** en todo aquello que afecta a la relación con los demás (*ib.* 1129b25-27).

En contraposición con la justicia legal que es virtud total, Aristóteles denomina **justicia particular** a la que tiene que ver específicamente con la igualdad. Se trata de la virtud que regula las relaciones interpersonales imponiendo en éstas **un trato equitativo** de modo que cada cual obtenga lo que le corresponde. Ahora bien, el trato equitativo puede alcanzarse mediante dos procedimientos distintos que Aristóteles interpreta como «igualdad» aritmética y como «proporción» geométrica, respectivamente. La igualdad aritmética se aplica en la que Aristóteles denomina **justicia correctiva** o rectificadora, la justicia que rige en las relaciones contractuales y en los intercambios en general: esta justicia exige que se dé exactamente lo mismo a cada una de las partes. La proporción geométrica, por su parte, es propia de la **justicia distributiva** y comporta que a los implicados se les dé, no exactamente lo mismo, sino a cada cual en proporción a sus méritos. Esta forma de justicia regula la distribución política de cargos y honores. Se trata, pues, de una virtud fundamental en relación con la distribución del poder y con la organización política del estado.

Junto a la justicia y en continuada referencia a ella, Aristóteles concede una importancia extraordinaria a la **amistad** (*philía*) a la cual se dedican nada menos que dos libros enteros de la *Etica a Nicómaco* (VIII, IX) y uno completo en la *Etica a Eudemo* (VII). Las ideas aristotélicas acerca de la amistad nos resultan extrañas en algunos momentos, en parte por las diferencias culturales que nos separan de él, y también por el desajuste existente entre el significado de la palabra griega *philía* y el significado de la palabra 'amistad' que, a falta de otra mejor, solemos utilizar para traducir aquélla. En su uso aristotélico la palabra *philía* expresa **los lazos afectivos recíprocos asociados a la convivencia** de quienes tienen conciencia de formar **una comunidad**, sea ésta del tipo que sea. En este sentido amplio cabe hablar de «amistad» –y Aristóteles habla de ella– en las relaciones apasionadas entre amantes, en el cariño entre padres e hijos, entre hermanos, entre camaradas, entre miembros de cualquier asociación y, finalmente, entre conciudadanos. Las muchas páginas que Aristóteles dedica a la amistad se mueven a lo largo de esta gama de relaciones.

Entre las observaciones aristotélicas acerca de la amistad las más interesantes para nosotros son quizás las que se refieren a la amistad en el sentido más próximo a nuestra concepción de la misma y en su sentido más amplio referido a la comunidad de los ciudadanos. La amistad, piensa Aristóteles, es digna de la mayor estima porque es una virtud o va acompañada de virtud, porque es lo más necesario para la vida («nadie querría vivir sin amigos, aun teniendo todas las demás cosas buenas»: *Et.Nic.* VIII 1, 1155a5-6) y porque además de necesaria, es algo noble y hermoso. Cabe distinguir ciertamente tres tipos de amistad según ésta se base en la utilidad, en el placer o en el bien. En los dos primeros casos la amistad es imperfecta y pasajera. La **amistad perfecta** es la que se basa en la bondad y excelencia, es «la amistad de los hombres buenos e iguales en virtud» (*ib.* 3, 1156b7-8). El amor a uno mismo (amor a lo mejor de uno mismo) que es un principio irrenunciable de la ética

aristotélica se prolonga, mediante la amistad, hasta el amigo que es «otro yo». Por eso «los amigos desean cada uno el bien del otro por el otro mismo» (*ib.* 5, 1157b30-1). Para Aristóteles la amistad constituye el coronamiento, la perfección o excelencia de la condición social que es propia del hombre. Sin convivencia no hay vida humana, sin amistad (convivencia con amigos) no hay vida plena y satisfactoria. Por eso, sentencia Aristóteles, el hombre feliz necesita amigos.

La amistad puede alcanzar, decíamos, a todo tipo de convivencia, a toda forma de comunidad. Es, por tanto, coextensiva con la justicia a la que sirve de estímulo («si se desea hacer que los hombres no se comporten injustamente entre sí, bastará con hacerlos amigos, pues los verdaderos amigos no cometen injusticia unos contra otros»: *Etica a Eudemo* VII 1, 1234b28-32). Aristóteles habla de amistad entre los conciudadanos, **amistad civil** o política. Este tipo de amistad, fundamental para la convivencia política, se manifiesta como **concordia** (*homónoia*). La concordia se refiere a los asuntos prácticos de mayor envergadura. En una ciudad, en un estado hay concordia «cuando los ciudadanos están de acuerdo sobre las cosas que les convienen y las eligen, y llevan a la práctica las cosas que acuerdan en común» (*Et.Nic.* IX 6, 1167a26-28).

La vida en común. La política

A lo largo de las páginas anteriores ha resonado insistentemente la política como marco de las reflexiones éticas de Aristóteles. Ha resonado al hablar de la prudencia como principio directivo último del comportamiento humano: la prudencia en los asuntos públicos y en la vida particular son, en realidad, el mismo hábito. Y ha resonado muy especialmente al referirnos a la justicia y a la amistad. La concepción aristotélica de la justicia legal (comportamiento acorde con las leyes) como **virtud total** es sumamente significativa ya que se asienta en el supuesto de que las leyes definen los comportamientos virtuosos. La ética no es, pues, ni separable ni sustancialmente distinta de la política. Y si la idea de justicia «legal» subraya la dimensión política de la ética, la idea de justicia «distributiva» subraya la dimensión ética de la política al exigir que cargos y honores se repartan proporcionalmente a los méritos de los ciudadanos. La política ha aparecido, en fin a través de la «amistad civil» como excelencia o virtud superior de la convivencia ciudadana.

Etica y política son, pues, inseparables. Ambas pertenecen al mismo tipo de saber (el saber acerca del bien humano) y si Aristóteles las distingue, no es sino como dos ramas o vertientes (hacia la polis, hacia el individuo) de un saber único que, en última instancia, recibe genéricamente el nombre de «política».

El hombre, animal político. El estado

La pertenencia de la ética a la política tiene su razón de ser en la **condición social** del ser humano. Vivir para el hombre es convivir con otros hombres. Y solamente en el marco de esta convivencia es posible alcanzar una vida digna y satisfactoria, es decir, la felicidad.

Es mérito de Aristóteles haber insistido en la condición social del ser humano. Hemos visto cómo recurría, en su ética, a su concepción teleológica de la naturaleza humana para determinar el bien del hombre. También en su pensamiento político recurre a la idea de naturaleza (*physis*) del hombre para rechazar aquellas teorías (de origen sofístico) que consideraban a la sociedad como resultado de un mero acuerdo o convención. Frente a estas teorías Aristóteles insiste en que **la sociabilidad es un rasgo esencial de la naturaleza humana**. La vida humana solamente es posible en convivencia cooperativa con otros hombres: «el estado (pólis) es algo natural y el hombre es por naturaleza un animal político» (*Política* I 2, 1253a2-3). La sociabilidad marca el nivel que corresponde al hombre en la escala de los vivientes: por debajo de él están las bestias que no pueden vivir en sociedad al carecer de las dotes necesarias para ello, por encima está la divinidad que no necesita vivir en sociedad porque es autosuficiente. Los hombres necesitan vivir en sociedad cooperativa y pueden hacerlo, al contrario que las bestias, porque están dotados de **lenguaje** mediante el cual les es posible comunicarse y compartir proyectos prácticos y valores morales: «el lenguaje es para manifestar lo que es conveniente y perjudicial y por tanto, también lo que es justo e injusto. Y frente a los demás animales es exclusivo del hombre el tener, solamente él, la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de los demás valores. Y la participación compartida de todas estas cosas es lo que constituye la familia y el estado» (*ib.* 1253a18-20).

La sociabilidad humana se actualiza en tres formas naturales de comunidad: familia, aldea y estado (*pólis*). En éste último, sociedad perfecta y autosuficiente, culmina la sociabilidad del ser humano. La identificación de forma y fin en los seres naturales (*supra*, p. 25) lleva a Aristóteles a una concepción teleológica del estado. Preguntarse qué es el estado comporta preguntarse cuál es su función propia, su fin. Al igual que la familia y la aldea, el estado surge con el fin de asegurar la vida de los ciudadanos, para que éstos puedan **vivir**. Su función, sin embargo, va más allá de este mínimo, no se limita a que los ciudadanos puedan vivir, sino que procura que puedan **vivir bien,** digna y satisfactoriamente.

Los regímenes políticos

Las condiciones en que se desarrollará la vida de los ciudadanos se especifican en las leyes y muy particularmente, en el régimen establecido a través de la constitución.

Aristóteles se interesó vivamente por lo que denominaríamos «derecho constitucional comparado». En el capítulo primero señalábamos que uno de los proyectos enciclopédicos del Liceo fue reunir una vasta colección de constituciones, uno de cuyo volúmenes era la *Constitución de los atenienses*, obra del propio Aristóteles afortunadamente conservada (*supra*, pp. 11 y 12). En la *Política* estudia distintas formas de gobierno analizando los objetivos y funcionamiento característicos de cada una de ellas.

En lo referente a las formas de gobierno las ideas aristotélicas nos resultan, sin duda, insuficientes. No deben desvincularse, en todo caso, del contexto político e histórico en que fueron formuladas. Aristóteles no se pregunta, por ejemplo, por los límites del poder político, hasta dónde el estado puede entremeterse en la vida de los

ciudadanos. Esta pregunta (al igual que otras que podríamos hacernos y que Aristóteles no se hace) solamente surgirá y adquirirá relevancia a partir de la concepción moderna del estado. Las preguntas que interesan a Aristóteles son, más bien, **cómo** se distribuye el poder político y **para qué** ha de utilizarse.

La idea de «justicia distributiva» marca la orientación de la respuesta a la primera de estas preguntas, cómo ha de distribuirse el poder político. La regla justa es aquélla que establece una asignación proporcional a los méritos de los ciudadanos. Tal regla, sin embargo, no es susceptible de aplicación unívoca y automática, ya que los «méritos» pueden interpretarse de distinto modo: si se pone el mérito en la excelencia, el gobierno corresponderá a los mejores ciudadanos (aristocracia); si se pone en el dinero, los ricos reclamarán el poder (oligarquía); si se pone en la libertad, el gobierno recaerá en la totalidad de los ciudadanos (democracia), etc. (*Et.Nic.* V 3, 1131a25-29; *Política* III 9). Cuando Aristóteles procede de un modo sistemático distingue tres regímenes políticos **ordenados al bien de todos los ciudadanos**, al llamado «bien común»: monarquía (gobierno de uno, el mejor de los ciudadanos), aristocracia (gobierno de los mejores) y «politeia» (gobierno de amplia base social). Estas tres formas de gobierno pueden degenerar y **degeneran cuando los gobernantes persiguen su propio provecho** y no el del conjunto de los ciudadanos. En tal caso la monarquía deviene tiranía, la aristocracia toma la forma de oligarquía (que es gobierno de los ricos en su propio provecho) y la «politeia» se transforma en democracia (gobierno de los pobres en su propio y exclusivo interés) (*Pol.* III 7).

Esta clasificación reclama algunas consideraciones. En primer lugar, ha de notarse que el criterio clasificatorio no es meramente el número de los que gobiernan (uno sólo, varios, muchos), sino que se entrecruzan también criterios cualitativos como la excelencia o el nivel de riqueza. Esta circunstancia permite, a su vez y en segundo lugar, entender la utilización aristotélica de los términos 'democracia' y 'politeia'. No debe sorprender que Aristóteles recurra a la palabra 'democracia' para designar una forma popular degenerada de gobierno. Aristóteles (conservador, al fin y al cabo) rechaza la **democracia radical**, que interpreta como **gobierno de los pobres** en su propio interés **contra** los ricos, gobierno que de este modo hace imposible la concordia civil. El término 'politeia', por su parte, significa «constitución» en general y como tal es aplicable a cualquiera de los sistemas citados. No obstante, una vez consumado el uso peyorativo de la palabra 'democracia', Aristóteles recurre a 'politeia' para designar específicamente un régimen político en particular, de amplia base social, «democrático», orientado al bien del conjunto de los ciudadanos.

Con su clasificación de las formas de gobierno Aristóteles responde no solamente al cómo de la distribución del poder, sino también al para qué del ejercicio del mismo: el fin es **el bien de todos los ciudadanos**. Un régimen político se justifica en la medida en que se orienta al bien de todos, y de ahí que Aristóteles considere legítimas, en principio, las tres formas de gobierno no degeneradas. Desde el punto de vista ético el para qué interesa más a Aristóteles que el cómo. Lo cual no significa que no tenga sus propias preferencias. Estas se orientan hacia un sistema democrático moderado en el cual (1) se concede cierta preponderancia a la clase media (los «ni muy ricos ni muy pobres» constituyen el grupo socialmente más estable: una vez más la conveniencia del «término medio») y (2) se toma en consideración la *aretḗ*, la excelencia, lo cual conlleva la incorporación de ciertos elementos de carácter aristocrático.

VI

El aristotelismo en la historia

La herencia y la obra de Aristóteles en la antigüedad

Aristóteles fundó una escuela, el Liceo, que permanecería abierta ininterrumpidamente durante siglos y legó una obra escrita de considerable magnitud. Los avatares de una y otra marcan el destino del aristotelismo en la antigüedad.

En el capítulo primero nos hemos ocupado de su obra escrita. Hemos hecho referencia también a los ambiciosos planes de investigación promovidos en el Liceo. En conexión con estos proyectos hemos citado, en fin, los nombres de Eudemo de Rodas, de Menón y de Teofrasto, el compañero inseparable de Aristóteles que asumiría la dirección de la escuela a la muerte de éste. A partir de este momento la orientación filosófica del Liceo acusaría la influencia conjunta de dos factores: la diversidad interna de la obra aristotélica y las circunstancias filosófico-culturales características del período helenístico.

La obra escrita de Aristóteles presentaba, en efecto, dos caras como el dios Jano. Una de estas caras estaba constituída por los «escritos exotéricos», los diálogos tempranos marcadamente platónicos tanto en su contenido como en su forma (*supra*, pp. 8-9): era la cara que miraba al platonismo. La otra cara se manifestaba en los tratados más marcadamente orientados hacia la ciencia natural y la observación empírica. Los discípulos inmediatos de Aristóteles (Aristóxeno, Dicearco) adoptaron y radicalizaron esta última orientación derivando hacia posturas gnoseológicamente empiristas e, incluso, metafísicamente materialistas. El máximo exponente de esta línea fue Estratón de Lámpsaco, sucesor de Teofrasto en la dirección del Liceo. La corriente predominante entre los aristotélicos no fue, sin embargo ésta, sino la representada por aquéllos que asumieron la herencia platonizante de Aristóteles vinculada a los «escritos exotéricos».

El predominio de la orientación platonizante tuvo que ver, a su vez, con el segundo de los factores que hemos apuntado: las circunstancias culturales y filosóficas del

período helenístico. El inicio del helenismo está filosóficamente marcado por el surgimiento de las escuelas estoica y epicúrea, y se caracteriza por la relevancia que adquieren las cuestiones éticas en los debates entre filósofos. Este contexto favoreció el intercambio y acercamiento entre las escuelas platónica, aristotélica y estoica (las tres aliadas contra el epicureísmo), produciéndose un proceso de «sincretismo» entre ellas. En este proceso jugarían un importante papel el estoico Posidonio de Apamea (ss.II-I a.C.) y el académico Antíoco de Ascalón (s.I a.C.)

Vayamos ahora a la obra escrita de Aristóteles. En el capítulo primero hemos hecho referencia a la «pérdida» de los tratados, a su posterior descubrimiento y a su edición finalmente por Andrónico de Rodas en el s.I a.C. (*supra*, pp. 9-10). A partir de este momento surgirían una serie de **comentaristas** de los tratados de Aristóteles. Entre los comentaristas peripatéticos el más importante fue, sin duda, Alejandro de Afrodisia (s.II-III d.C.). Peripatético fue también el comentarista Temistio (S.IV d.C:).Entretanto, en el seno del pensamiento griego había surgido con enorme vigor el **neoplatonismo** alcanzando su máxima pujanza en la figura de Plotino (s.II-III d.C.). A partir de la síntesis filosófica llevada a cabo por Plotino el neoplatonismo asumió en gran medida el legado del aristotelismo. Hubo importantes comentaristas neoplatónicos de los tratados de Aristóteles, entre ellos el tardío Simplicio (s.VI d.C.). Pero el neoplatónico más importante para la transmisión del pensamiento aristotélico fue Porfirio (s.III d.C.), discípulo y biógrafo de Plotino. Porfirio escribió una *Introducción a las Categorías* de Aristóteles que sería traducida al latín y comentada por Boecio (s.V-VI d.C.). Boecio tradujo y comentó también otros tratados lógicos de Aristóteles. Por este camino se transmitiría incialmente la lógica aristotélica al occidente medieval latino.

El aristotelismo en la Edad Media: Averroes y Sto. Tomás

Si exceptuamos la lógica (parcialmente conocida a través de Boecio), podemos decir sin exageración que la filosofía de Aristóteles permaneció desconocida en Europa hasta el s. XIII. Durante los primeros siglos del Cristianismo, a partir de la obra de los llamados Padres de la Iglesia, se había ido configurando un pensamiento cristiano de marcada orientación platónica que culminó brillantemente en la obra de San Agustín (s. IV-V a.C.). Tras la caída del imperio romano la recuperación cultural de occidente se haría a través de esta herencia platónico-agustiniana.

Mientras monjes y frailes «platonizaban» plácidamente, lejos de sus noticias y fuera del marco del occidente cristiano se producía un acontecimiento histórico de primera magnitud: la predicación de Mahoma y la expansión vertiginosa del Islam (s. VII y siguientes). En oriente los árabes entraron pronto en contacto con la cultura y la filosofía griegas. Entre ellos surgió finalmente la figura del cordobés **Averroes** (s. XII), seguramente el más grande comentarista de las obras de Aristóteles. Averroes transmitía un aristotelismo directo y puro, no contaminado de platonismo. Sus comentarios fueron traducidos al latín muy pronto. Juntamente con la obra de Averroes se introdujo en occidente el aristotelismo en el s. XIII.

La irrupción del aristotelismo averroísta en París produjo una auténtica conmoción intelectual creándose un movimiento (no solamente filosófico, sino cultural en sentido amplio) denominado **averroísmo latino**. En su vertiente estrictamente filosófica el aristotelismo averroísta chocaba frontalmente con las creencias cristianas y sus formulaciones platonizantes. Dos eran los puntos en que este choque era particularmente grave: **la creación del mundo** y **la inmortalidad del alma**. A la doctrina cristiano-platónica de la creación del mundo (que se remonta a las narraciones del *Génesis* bíblico y del *Timeo* platónico) el averroísmo oponía la concepción aristotélica de un mundo eterno e increado. Frente a la doctrina de la sustancialidad e inmortalidad de alma individual, los averroístas ofrecían la concepción aristotélica según la cual el alma es «forma» del organismo y, por tanto, es incapaz de subsistir cuando éste se corrompe. De acuerdo con la (razonable) interpretación averroísta de Aristóteles, el alma individual no es incorruptible, solamente es incorruptible el entendimiento «activo» que no es individual, sino uno y el mismo para toda la especie humana (*supra*, p. 27). A estas dos tesis los averroístas añadieron, como medida táctica de autodefensa, la conocida tesis de la **doble verdad**: según esta tesis hay que distinguir dos verdades, de razón la una y de fe la otra. Verdaderas conforme a la razón son las afirmaciones de que el alma individual es corruptible y el mundo es eterno; conforme a la fe, sin embargo, son verdaderas las afirmaciones opuestas, que el alma individual es inmortal y que el mundo ha sido creado.

El averroísmo fue duramente perseguido por las autoridades eclesiásticas y masivamente combatido por los filósofos de herencia «agustinista». Pero acabó finalmente imponiéndose gracias, sobre todo, a la obra de **Sto. Tomás de Aquino**. Este no aceptó, desde luego, la teoría de la doble verdad. En cuanto al origen de mundo, su estrategia fue sostener que no hay contradicción alguna en aceptar que el mundo es, a la vez, eterno (conforme a la tesis aristotélica) y creado (conforme a la creencia cristiana). En relación, en fin, con el alma humana Aquino defendió que el entendimiento «activo» es individual, es una facultad del alma individual: siendo éste incorruptible según Aristóteles, no habrá ya inconveniente en aceptar la inmortalidad del alma individual. Por lo demás, se esforzó en presentar un sistema filosófico acorde con las creencias cristianas asumiendo en él los conceptos fundamentales del aristotelismo y promoviendo la imagen aristotélica del Universo.

La crisis del aristotelismo y su olvido en la modernidad

Sto. Tomás (que suele llamar a Averroes simplemente «el Comentador») denomina usualmente a Aristóteles «el Filósofo» sin más, a secas. Dante, por su parte, califica en la *Divina Comedia* a Aristóteles como *«il maestro di color che sanno»*. El prestigio de Aristóteles no podía ponerse más alto. No obstante, el aristotelismo se vería amenazado a partir del s.XIV, ya en los últimos compases de la llamada Edad Media.

Los factores que influyeron en la decadencia del aristotelismo medieval fueron varios. Desde el punto de vista filo-

sófico (y teológico) el siglo XIV vio surgir actitudes nominalistas y voluntaristas (Duns Scoto, Guillermo de Ockham) hostiles a la teoría del conocimiento y a la metafísica de inspiración aristotélica defendidas por Sto.Tomás. Además, una vez constituído el sistema «tomista», el aristotelismo integrado en él **fue perdiendo progresivamente su vigor e inspiración originales** encapsulándose en fórmulas manidas que lo rebajaban hasta la trivialidad. Degradado en escolástica, el aristotelismo se prolongó languideciendo en manuales incapaz de hacer frente al gran reto que suponía la aparición de la ciencia moderna.

El desarrollo de la física y de la astronomía fue, en fin, el factor decisivo para el ocaso del aristotelismo medieval. Ya en el siglo XIV comenzaron las críticas a la física aristotélica, originalmente con la intención de corregirla y completarla en determinados aspectos relativos al movimiento. En el capítulo tercero hemos expuesto que la interpretación del movimiento en términos de «potencia» y «acto» comportaba el principio según el cual «todo lo que se mueve es movido por otro» (***supra***, p. 23). Este principio implicaba, por su parte, las tres siguientes afirmaciones: (1) que el motor tiene que ser distinto del móvil, (2) que tiene que ser, además, exterior al móvil y (3) que la acción del motor sobre el móvil ha de durar mientras dura el movimiento de éste. Esta última afirmación resultaba particularmente problemática ya que la experiencia no parecía acomodarse a ella en el caso de los **movimientos de proyección**: en efecto, un proyectil cualquiera, una vez lanzado, se mantiene en movimiento a pesar de que el agente proyector no continúa actuando sobre él. Aristóteles fue consciente de esta dificultad y para salvar el principio recurrió a la hipótesis de que el aire, al desplazarse, continúa moviendo al proyectil mientras dura su movimiento. Insatisfechos con esta explicación, los físicos nominalistas (entre quienes ha de destacarse a Juan Buridano) rechazaron la segunda de las afirmaciones implicadas por el principio aristotélico del movimiento –que el motor tiene que ser exterior al móvil– recurriendo a su peculiar teoría del **impetus**: según esta teoría, el motor imprime al móvil un «ímpetu», un impulso que, a su vez, actúa continuadamente sobre el móvil manteniéndolo en movimiento. No se trata aún, desde luego, del descubrimiento del «Principio de inercia», puesto que se mantiene la creencia de que es necesaria una causa que actúe constantemente sobre el móvil mientras dura el movimiento. Pero constituye el primer paso en el rechazo de la física aristotélica.

El heliocentrismo propugnado por Copérnico supuso un ataque frontal, de consecuencias devastadoras a la larga, contra la imagen aristotélica del Universo y contra el concepto de «lugar natural», pieza básica de la física de Aristóteles. Poner el sol en el centro del Universo implica, en efecto, rechazar la teoría de los lugares naturales: el centro ha dejado de ser el lugar natural de la tierra, adonde ésta naturalmente se mueve y donde naturalmente reposa (***supra***, pp. 27-28). Además, y en relación con la imagen aristotélica del Universo, si la tierra se mueve realmente su distancia a las estrellas ha de ser por fuerza mucho mayor que lo hasta entonces supuesto e imaginado: se abre así a la imaginación y al pensamiento la idea antiaristotélica de un universo «infinito».

Los golpes a la física aristotélica continuaron inexorablemente con Kepler y con Galileo. Con el primero se desplomarían las ideas de que las trayectorias de los planetas son circulares y de que éstos se desplazan a la misma velocidad a lo largo de toda su trayectoria. Las observaciones astronómicas de Galileo refutaron, por su

parte, la idea de que los cuerpos celestes solamente están sometidos a movimiento local y no a cualquier otro tipo de cambio o alteración. Con sus estudios sobre el movimiento Galileo puso, además, en entredicho definitivamente la distinción aristotélica entre movimientos «naturales» y movimientos «violentos». El Principio de inercia vino a mostrar a su vez la inoperancia «física» del Principio aristotélico del movimiento que proclamaba que «todo lo que se mueve es movido por otro». Finalmente, la «Ley de gravitación universal» terminó de consumar el desprestigio de la física aristotélica: según ésta, los movimientos de los cuerpos celestes y los movimientos que tienen lugar en la región sublunar obedecen a principios distintos (*supra*, p. 28). Muy al contrario, Newton venía a explicar que la caída de una piedra y el movimiento de los astros obedecen a la misma ley.

El aristotelismo quebró por su lado más débil: su imagen del Universo, su rechazo a cualquier pretensión de introducir las matemáticas en la física (*supra*, p. 30 en conexión con p. 18), su teleología «excluyente» que resultaba inaplicable en el ámbito de la mecánica. De otra parte, su trivialización escolástica lo convirtió en presa fácil para la crítica por parte de los defensores de nuevos «métodos» (F.Bacon, R.Descartes) asociados a **concepciones nuevas de la ciencia y de la racionalidad**. El siglo XVIII certificó las horas bajas, las horas más bajas del aristotelismo.

Aristóteles y la filosofía contemporanea

El resurgir de Aristóteles a partir del s. XIX

Tras el rechazo y olvido generalizado a que se vio sometido Aristóteles durante los siglos XVII y XVIII (alguna notable excepción como G.W.Leibniz en cuyo pensamiento se recogen importantes aspectos del aristotelismo), el siglo XIX vería resurgir un renovado interés por Aristóteles promovido y alentado desde ámbitos y perspectivas diversas.

1.1. Uno de estos ámbitos, no estrictamente filosófico (aunque con específica incidencia en la filosofía), es el ámbito de **los estudios biológicos**. No deja de resultar sorprendente que el propio C.R.Darwin, detractor radical de la tesis aristotélica de la eternidad de las especies, escribiera entusiasmado: «Lineo y Cuvier han sido mis dos dioses, pero los dos eran simples escolares comparados con el viejo Aristóteles». La aparente paradoja de este elogio por parte de Ch.R.Darwin se explica perfectamente si atendemos a la valoración que Aristóteles merecía en este momento como biólogo. Aristóteles cometió sin duda errores derivados de su falta de instrumentos y de la insuficiencia de sus observaciones. Sin embargo, su concepción de los procesos vitales en conexión con la idea de «forma» (*eîdos*) no pierde por ello su relevancia e interés en la medida en que tal noción incorpora e integra los puntos de vista de la estructura y de la función.

1.2. Desde intereses estrictamente filosóficos, ligados con el propio desarrollo del pensamiento en el siglo XIX, se produjo también una auténtica «vuelta a Aristóteles». Entre sus protagonistas merecen ser citados A.Trendelenburg y F.Brentano. Ambos

protagonizaron una fuerte **reacción frente al idealismo** reclamando una filosofía menos «especulativa» y más próxima a la ciencia en su método y en sus propuestas. Para ello uno y otro se volvieron al aristotelismo. El primero retomó la idea aristotélica de finalidad proponiendo una «concepción organicista del mundo». Trató, además, de conciliar a Aristóteles con Kant en el tema de las categorías. En cuanto a F.Brentano, discípulo de aquél, fué también un notable estudioso de Aristóteles. A éste dedicó varias obras, la primera de las cuales (F.Brentano, 1862) contiene ya en germen muchos de los elementos de su pensamiento posterior. Entre sus discípulos destacarían A.Meinong y, sobre todo, E.Husserl, fundador de la fenomenología. A partir de la «psicología descriptiva» de F.Brentano (inspirada en Aristóteles) llegó Husserl a su noción clave de «intencionalidad».

1.3. Desde otro ámbito filosófico –asociado en este caso a posiciones confesionales dentro de la Iglesia Católica– vino también Aristóteles a adquirir una nueva y peculiar presencia gracias al denominado **neotomismo**. Aunque cabría rastrear los orígenes del resurgimiento del tomismo remontándose, incluso, hasta finales del s.XVIII, el renacimiento católico de la filosofía de Santo Tomás de Aquino recibió su estímulo definitivo con la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII (1879) en que se afirmaba el valor perenne de la filosofía tomista y se instaba a los católicos a defenderla y desarrollarla. El estudio del pensamiento «aristotélico-tomista», muy especialmente en su tradición escolástica medieval, adquirió un notable impulso en las instituciones académicas católicas, impulso que se prolongaría a lo largo del s. XX. Hacia mediados ya de este siglo, y aún antes, surgirían (especialmente en las áreas lingüísticas francesa y alemana) algunos neotomistas que trataron de incorporar al tomismo ciertos planteamientos filosóficos modernos, en particular el «método transcendental» de cuño kantiano (éste fue el caso de J. Marechal (1924-31), J.B.Lotz (1957, K. Rahner (1957) o E. Coreth (1961), las figuras más relevantes en este contexto). Tales planteamientos, sin embargo, no pueden considerarse ya realmente como desarrollos del aristotelismo, a no ser en un sentido excesivamente amplio y de un modo muy indirecto. (En cuanto al tomismo español de este largo período, quizás no debería llamarse ni siquiera «neotomismo», sino simplemente «tomismo tardo-medieval». Salvo muy escasas excepciones, el tomismo español contemporáneo ha sido dogmático y mediocre, caracterizándose por un desconocimiento absoluto de Aristóteles y por una interpretación más bien vulgar, por lo general, del propio Santo Tomás. A esta pobreza contribuyó, sin ninguna duda, la circunstancia de que la máxima presencia del tomismo en España tuvo lugar durante el nacional-catolicismo de la era del general Franco).

1.4. Pero volvamos al siglo XIX para dejar constancia de un cuarto ámbito en que se desarrolló un importante estudio de la obra de Aristóteles, **el ámbito de la filología y de los estudios históricos**. Dentro de este contexto es necesario citar nuevamente el nombre de A.Trendelenburg, uno de los más notables impulsores de los estudios históricos en general y de los estudios aristotélicos en particular. La edición crítica de las obras de Aristóteles por la Academia de Berlín, con el texto griego a cargo de E.Bekker, constituye un auténtico hito (1831). A partir de este momento y a lo largo de todo el siglo XIX se suceden las ediciones críticas y los comentarios a las obras de Aristóteles (así, entre otros, A. Schwegler, 1847-8; H. Bonitz, 1848-9; W. Christ, 1886; E. Grant, 1875; J. Burnet, 1900; W. L. Newman, 1887-1902, etc.). Ediciones críticas, comentarios y excelentes monografías continuaron sucediéndose a lo largo del siglo XX.

Entre los aristotelistas, adentrados ya en el siglo XX, merece una mención especial W. Jaeger, al cual nos hemos referido en el capítulo cuarto al ocuparnos del problema de la unidad de la metafísica (*supra*, pp. 36-38). Su investigación imprimió una poderosa sacudida a los estudios aristotélicos. En general, puede decirse que a partir de la publicación del *Corpus* por Andrónico de Rodas la interpretación de la filosofía aristotélica había adoptado un **punto de vista sistemático**: se aceptaba sin reservas que la filosofía de Aristóteles constituye un «sistema» completo y coherente. Ciertamente se observaban discrepancias doctrinales dentro del *Corpus*, pero la tendencia general era a minimizar tales discrepancias en beneficio de la coherencia sistemática. Mayores aún resultaban las discrepancias entre los tratados del *Corpus* y los diálogos primeros, pero la cuestión solía zanjarse, bien negando que la verdadera doctrina de Aristóteles estuviera en los diálogos (así, en la antigüedad, Alejandro de Afrodisia para quien Aristóteles exponía en los diálogos las doctrinas de otros), bien negando la autenticidad de los mismos, como había hecho V. Rose en el siglo XIX (V. Rose, 1863). Ante este cúmulo de insonsistencias (entre los diálogos y el *Corpus*, entre distintas doctrinas contenidas en éste), W. Jaeger adoptó la postura opuesta: nada de minimizar las discrepancias, éstas han de considerarse como un dato inexcusable, ha de encontrárseles una explicación adecuada. Para ello abandonó el punto de vista sistemático adoptando un **punto de vista genético-evolutivo** según el cual la filosofía de Aristóteles evolucionó a lo largo de los años alejándose progresivamente del platonismo hasta situarse en posiciones que cabría calificar como «empiristas». Textos pertenecientes a distintos momentos o estratos coexisten en distintas obras de Aristóteles. He ahí la explicación simple y razonable de las discrepancias (W. Jaeger, 1923).

La influencia de W. Jaeger en los estudios aristotélicos fue enorme a lo largo de muchas décadas del siglo XX. Se escribieron, por unos y otros, importantes monografías sobre distintas obras de Aristóteles aplicando el método jaegeriano con el fin de descubrir en ellas estratos o momentos diferentes del pensamiento aristotélico. Pasada ya la mitad del siglo XX se produjo una reacción generalizada contra los excesos a que llevaba la aplicación del método jaegeriano. No obstante, la aportación de W.Jaeger puede considerarse, en algún sentido, definitiva. Aun adoptando un punto de vista sistemático para la lectura de Aristóteles (punto de vista perfectamente justificado dada la «voluntad de sistema» que caracteriza a éste), todo aristotelista se verá obligado a tener en cuenta la importante variable introducida por W.Jaeger.

La recuperación de la filosofía práctica

El último tercio del siglo XX (décadas de los sesenta y setenta) ha visto producirse una notable recuperación de Aristóteles que ha dado lugar a un movimiento que puede muy bien denominarse –y usualmente se denomina– **neoaristotelismo**. Esta vuelta a Aristóteles posee características bien definidas: en primer lugar, se produce **desde dentro** del debate filosófico contemporáneo y, por tanto, el aristotelismo se presenta como punto de referencia e, incluso, como alternativa; en segundo lugar, la recuperación del aristotelismo no lo es del «sistema» aristotélico en

su conjunto, sino de ciertas líneas maestras que lo vertebran y dentro de ellas, de **la filosofía práctica** (ética y política) y también de la **retórica**.

El debate (cf. M. Riedel, 1972-74 y R. Bubner, 1976) surgió fundamentalmente a partir de una reflexión crítica sobre **la relación entre praxis y racionalidad**. La concepción moderna de la racionalidad y su desarrollo, se arguye, ha terminando despojando a la razón de contenidos normativos y, por tanto, de toda capacidad para orientar moralmente la praxis humana. Este proceso, en realidad, viene de lejos, desde la constitución de la modernidad como tal. Un acontecimiento fundamental en este proceso es **la identificación entre teoría y ciencia** que, ya por principio, amenaza con excluir la idea misma de un «conocimiento práctico-moral» en cualquier sentido relevante y riguroso de la palabra 'conocimiento'. Ciertamente la praxis humana puede ser objeto de conocimiento, pero será objeto de un conocimiento «teórico», científico: del tipo de conocimiento instaurado por las ciencias sociales y por las ciencias del comportamiento en general. Ahora bien, el rigor científico exige la ausencia de juicios de valor, impone la neutralidad valorativa. Las ciencias sociales y del comportamiento, por tanto, puede conocer y explicar la conducta humana, pero **no pueden orientarla moralmente**. Por otra parte, la ética ha mantenido su renuncia a los contenidos a partir del formalismo kantiano. Manifestaciones recientes de formalismo son las éticas procedimentalistas en las que lo que se discute y establece no son los contenidos morales, sino el procedimiento.

Con una ética que se ocupa de la forma, pero no del contenido, y con unas ciencias (sociales, del comportamiento) que en aras de la neutralidad axiológica excluyen de su cometido la orientación político-moral de la acción humana, ¿desde qué instancia y cómo plantear racionalmente la cuestión de una «vida buena»? Es en esta situación aporética donde el neoaristotelismo reivindica **la distinción aristotélica entre teoría y praxis**, entre saber teórico y saber práctico concediendo un lugar decisivo a la noción aristotélica de **prudencia** (*phrónēsis*). El recurso a Aristóteles juega, pues, el papel de contrapunto crítico y de alternativa frente al empobrecimiento de la dimensión «práctica» de la racionalidad.

El debate sobre «la reposición de la filosofía práctica» ha tenido lugar fundamentalmente, aunque no exclusivamente, en el seno de la filosofía alemana y en él han participado (a favor y en contra de este nuevo aristotelismo) los más importantes filósofos del momento. Entre los pioneros del neoaristotelismo cabe citar a H. Arendt y a H. G. Gadamer. Aquélla llamó la atención sobre la transcendencia «política» de la comprensión aristotélica de la praxis frente al predominio moderno de la noción de praxis como trabajo y productividad (H. Arendt, 1958). H. G. Gadamer, por su parte, en el capítulo titulado «La actualidad hermenéutica de Aristóteles» (H. G. Gadamer, 1960) subrayaba la actualidad de la ética aristotélica insistiendo en su concepción de la *phrónesis* como saber orientador de la vida humana y asumiéndolo como modelo de la hermenéutica filosófica. Cuando escribo estas líneas el debate continúa en vigor no solamente en Alemania, sino en amplios círculos filosóficos de otras áreas lingüísticas. Neoaristotélico relevante en EEUU es A. McIntyre cuyas posiciones arrancan también de una dura crítica a la racionalidad moderna (A. McIntyre, 1981). De una u otra manera el debate ha encontrado eco también en nuestro ámbito lingüístico (pueden verse, como muestras: C. Thiebaut, 1988, que ofrece abundantes referencias en las notas, y O. Guariglia, 1990). En líneas generales el neoaristotelismo ha sido acusado acá y allá de **conservadurismo** y tal es el caso en algunos de sus repre-

sentantes. No obstante, no tiene por qué ser así necesariamente (como tampoco tiene que ser necesariamente conservadora una filosofía de orientación hermenéutica) y Aristóteles puede jugar muy bien el papel de contrapunto para la reflexión crítica sobre la situación de la filosofía en nuestra época sin llevar necesariamente a un «relativismo cultural moderado y confortablemente conservador».

Al comienzo de este apartado nos referíamos también a la recuperación de **la retórica** en ciertos ámbitos filosóficos. Esta recuperación, cuyo protagonista más sobresaliente es seguramente Ch.Perelman, no es ajena a las motivaciones que impulsaron a la rehabilitación de la filosofía práctica. En el capítulo segundo nos referíamos a la distinción aristotélica entre el silogismo «apodíctico» (demostración, proceder propio de la ciencia) y el silogismo «dialéctico»: «no siempre –decíamos– nos es posible razonar científicamente. Muy a menudo nos vemos en la necesidad de razonar en ámbitos no susceptibles de demostración» (*supra*, pp. 19). Se trata de los ámbitos de la opinión, de lo probable y verosímil, que Ch. Perelman extiende no solamente a la ética, la política o el derecho, sino también a la filosofía como tal: Ch. Perelman,1958). En todos estos contextos no es posible la demostración «científica», pero es posible aducir razones, argumentar. De la argumentación se ocupa la retórica aristotélica vinculada esencialmente a la **dialéctica** (supra, p. 11 en conexión con pp. 19-20). La retórica de Aristóteles se recupera, pues, en su sentido original como *teoría de la argumentación*. Y al igual que en el caso de la filosofía práctica, la retórica se asume como una alternativa frente a aquella concepción unilateral de la racionalidad que no reconoce otro modelo de razonamiento que el característico de la ciencia.

No es seguramente una casualidad que en aquellos momentos históricos en que la filosofía reflexiona críticamente sobre su propia situación emerja Aristóteles como punto de referencia. El Dante calificó entusiásticamente a Aristóteles como *«il maestro di color che sanno»*. Tal vez no sea desacertado considerarlo –más modestamente, pero con toda justicia– como un interlocutor inexcusable para aquéllos que filosofan con seriedad.

Bibliografía

Obras de Aristóteles

Hay diversas traducciones españolas de los tratados aristotélicos (no de los *Fragmentos*). Son recomendables las ediciones bilingües publicadas por el Instituto de Estudios Constituciones, antes «Instituto de Estudios Políticos» (*Etica a Nicómaco, Política, Retórica, Constitución de Atenas*) y las traducciones castellanas de los tratados publicadas por la Editorial Gredos en la **Biblioteca Clásica Gredos**. Se trata, por lo general, de buenas traducciones con estudios introductorios y anotaciones útiles.

Estudios sobre Aristóteles

AUBENQUE, P. (1962), *Le Problème de l'être chez Aristote*, París (=*El Problema del ser en Aristóteles*. Madrid, 1974).
DÜRING, I. (1956), *Aristoteles*, Heidelberg (=*Aristóteles*. México,1990)
JAEGER, W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte siener Entwicklung*, Berlín (=*Aristóteles*. México, 1946).
MOREAUX, P. (1962), *Aristote et son école*, París (=*Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires, 1964).
ROSS, W. D., *Aristotle*, Londres (=*Aristóteles*. Buenos Aires, 1957).

Obras a que se hace referencia en el texto

ARENDT, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago.
AUBENQUE, P. (1963), *La prudence chez Aristote*, París.
BONITZ, H. (1848-9), *Metaphysica*, texto y comentario, Bonn.
BRENTANO, F. (1862), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seins bei Aristoteles*, Friburgo (reim. 1960).
BUBNER, R. (1976), *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt an M.
BURNET, J. (1900), *The Ethics of Aristotle*, texto y com., Londres.
CALVO MARTÍNEZ, T. (1978), «Introducción general a Aristóteles», en *Aristóteles. Acerca del alma*, Madrid.
—, (1994), *Aristóteles. Metafísica*, Intr., trad. y notas, Madrid.
CORETH, E. (1961), *Metaphysik. Eine metodische-systematische Grundlegung*, Innsbruck.
CHRIST, W. (1886), *Aristotelis Metaphysica*, Leipzig.
GADAMER, H. G. (1960), *Warheit und Methode*, Tubinga (=*Verdad y Método*. Salamanca, 1977).
GRANT, E. (1875), *Ethica Nichomachea*, texto y com., Londres.
GUARIGLIA, O. (1990), «El múltiple Aristóteles», en *Isegoría* 1990, pp.85-103.
LOTZ, J. B. (1957), *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach bei München.

MARECHAL, J. (1924-31), *Le point de départ de la métaphysique* (5 vol.), Lovaina (=*El punto de partida de la Metafísica*. Madrid, 1957-59).

MCINTYRE, A. (1981), *After Virtue*, Notre Dame, Indiana.

MERLAN, Ph. (1953), *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya

NATORP, P. (1888), «Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Monatshefte* 24, 37-65 y 540-74.

NEWMAN, W. L. (1887-1902), *The Politics of Aristotle*, texto y com. (4 vol.), Londres.

OWENS, J. (1952), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto.

PERELMAN, Ch. (1958), *Traité de l'argumentation*, París (= *Tratado de la argumentación*. Madrid, 1987)

RAHNER, K. (1957), *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Th.von A.*, Munich (=*Espíritu en el mundo*. Barcelona, 1963).

RIEDEL, M. (ed.) (1972-4), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (2 vol.), Friburgo en B.

ROSE, V. (1863), *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig.

SCHWEGLER, A. (1847-8), *Die Metaphysik des Aristoteles*, texto, trad. alemana y com. (4 vol.), Tubinga.

THIEBAUD, C. (1988), *Cabe Aristóteles*, Madrid.

Índice

Programa

0. **El sitio de la Historia**. Félix Duque
1. **Sociedades sin Estado. El pensamiento de los** *otros*. José Lorite Mena
2. **La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo**. Chantal Maillard
3. **Pensamiento y cultura en la antigua India**. Ana Agud
4. **Genio de Oriente.Cuatro mil años de cultura y pensamiento en el Asia Anterior y el Irán.** Joaquín Córdoba
5. **Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura**. Jan Assmann
6. **La experiencia de Israel: profetismo y utopía**. Julio Trebollé
7. **Grecia arcaica: la mitología**. José Carlos Bermejo
8. **La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía**. Rocco Ronchi
9. **Democracia y tragedia: la era de Pericles**. Ana Iriarte
10. **Sócrates y Platón**. Romano Gasparotti
11. **Aristóteles y el aristotelismo**. Tomás Calvo
12. **El mundo helenístico: estoicos, cínicos y epicúreos**. Maria Daraki/Charles Romeyer-Dherbey
13. **El nacimiento del Cristianismo y el Gnosticismo. Propuestas**. Francine Culdaut
14. **Epifanías admirables. Apogeo y consumación de la Antigüedad.** Massimo Donà
15. **El peso de Roma en la cultura europea**. Eva Cantarella
16. **Padres de las Iglesias griega y latina**. Juan José Garrido
17. **De la Europa carolingia a la era de Dante**. Pierre-Jean Labarrière
18. **La raíz semítica de lo europeo: Islam y judaísmo medievales**. Joaquín Lomba
19. **El redescubrimiento de la sensibilidad: del ciclo artúrico al amor cortés**. Carlos García Gual
20. **Los conflictos espirituales del fin de la Edad Media**. Horacio de Santiago Otero
21. **Movimientos de renovación: Humanismo y Renacimiento**. Eusebi Colomer
22. **Alteridad y ética desde el descubrimiento de América**. Alfredo Gómez-Muller
23. **Reforma y Contrarreforma**. Salvador Castellote
24. **Descartes: La exigencia filosófica**. Víctor Gómez Pin
25 **El empirismo inglés**. Enrique Romerales
26. **La mística española (siglos XVI-XVII)**. Patricio Peñalver
27. **El siglo de Leibniz**. Quintín Racionero
28. **La razón contra la fe: el pensamiento ilustrado**. Eduardo Bello
29. **La ilustración española**. Francisco Sánchez Blanco
30. **En el laberinto del conocimiento de sí: el** *Sturm und Drang* **y la Ilustración alemana**. Volker Rühle
31. **El giro kantiano**. Riccardo Pozzo
32. **Kant y la época de las revoluciones**. José Luis Villacañas
33. **Conciencia de la modernidad: Hegel**. W. Jaeschke
34. **La Restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios**. Félix Duque

35. **El movimiento romántico**. Christoph Jamme
36. **Las épocas de Schelling**. Arturo Leyte
37. **Pensamiento positivista y Revolución Industrial**. Javier Ordóñez
38. **Literatura hispanoamericana: sociedad y cultura**. Teodosio Fernández
39. **El pragmatismo**. Carlo Sini
40. **El primer socialismo: los temas, las corrientes, los hombres**. Gian Mario Bravo
41. **Socialismo revolucionario y darwinismo social**. Reinhard Mocek
42. **De las imágenes del MUNDO a las *imágenes* del mundo. O bien: Los hechos en el espacio lógico son el mundo. (La revolución del espíritu científico en el siglo XIX)**. Hans-Jörg Sandkühler
43. **Nihilismo estético e invención mitológica (El mundo de Wagner y Nietzsche).** Maurizio Ferraris.
44. **Simbolismo y bohemia: la Francia de Baudelaire**. Enrique López Castellón
45. **Música y filosofía entre los siglos XIX y XX**. Enrica Lisciani-Petrini
46. **El devenir de la plástica en el siglo XX**. Delfín Rodríguez Ruiz
47. **Entre Berlín y Jerusalén: avatares del pensamiento judeo-alemán, de M. Mendelssohn a Paul Celan**. Reyes Mate
48. **La Europa finisecular**. Sergio Givone
49. **Ciencia y logicismo: la reacción antimetafísica inglesa**. Rom Harré/José M. Sagüillo
50. **La nueva imagen del mundo: impronta cultural de la relatividad**. Manuel Garrido
51. **Las raíces filosóficas de la poesía contemporánea**. Diego Romero de Solís
52. **Historicismo y fenomenología**. Renato Cristin
53. **El oscurecimiento de la razón: la "Belle Époque"**. Franco Volpi
54. **Heidegger y su tiempo**. Felipe Martínez Marzoa
55. **El existencialismo.** Hans-Jürgen Gawoll
56. **La Escuela de Frankfurt**. Fernando Castro
57. **El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje**. Adriano Fabris
58. **Estructuralismo y ciencias humanas.** José Luis Pardo
59. **Diferencia y alteridad: después del estructuralismo.** Leonardo Samonà
60. **La inflexión postmoderna: los márgenes de la modernidad.** Pier Aldo Rovatti
61. **El fin de la Historia**. Manuel Cruz
62. **La nueva retórica**. Ángel Gabilondo
63. **Los nuevos caminos de la ciencia y su repercusión cultural**. Joaquín Chamorro
64. **Panorama de la ética analítica contemporánea.** Javier Sádaba
65. **Panorama de la ética continental contemporánea**. Javier Muguerza
66. **Evolución del pensamiento jurídico-político moderno**. Jorge Pérez de Tudela
67. **El pensamiento español contemporáneo**. Andrés Sánchez Pascual
68. **El despertar de la conciencia planetaria: ¿administración o habitación de la Tierra?** Vincenzo Vitiello

Al escribir esta monografía sobre *Aristóteles y el aristotelismo,* el autor se ha propuesto como objetivo primero ofrecer una exposición directa del pensamiento de Aristóteles, a partir de su propio contacto con la obra de éste y evitando en su relato cualquier interferencia innecesaria de otros estudios sobre el tema. Sin marginar ningún aspecto fundamental de la filosofía aristotélica, la obra va prestando atención especial a aquellos planteamientos y teorías que constituyen las aportaciones más originales de Aristóteles, así como a los aspectos del aristotelismo que son más relevantes para el pensamiento contemporáneo. El último capítulo del libro se dedica a la presencia del aristotelismo en la historia, y concluye con un análisis de las circunstancias filosóficas y del sentido de la «vuelta a Aristóteles» a que hemos asistido y asistimos a partir de las últimas décadas del siglo XX.

Tomás Calvo Martínez es catedrático de Filosofía griega de la Universidad Complutense. Además de numerosos artículos en este campo, aparecidos en publicaciones nacionales y extranjeras, ha traducido y anotado el tratado *Acerca del alma* (1978) y la *Metafísica* (1994) de Aristóteles (ambos en la Colección Clásica Gredos). Es también autor del libro titulado *De los sofistas a Platón: política y pensamiento* (Madrid, Cincel, 1986).





ISBN 978-84-460-0628-2